Religion Christentum Kirche

Herausgegeben von

Professor Dr. Gerhard Esser

und

Professor

Dr. Joseph Mausbach

BT 1101 .E87 v.3
Religion christentum kirche

TU
ADESTO

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 23 1925
THEOLOGICAL SEMINARY

RELIGION CHRISTENTUM KIRCHE

Eine Apologetik

für wissenschaftlich Gebildete

Herausgegeben unter Mitarbeit von

St. von Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch
N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt und
F. Tillmann von

GERHARD ESSER UND
JOSEPH MAUSBACH

Dritter Band

Fünfte neubearbeitete Auflage

1923

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
Verlagsabteilung Kempten

*

*

Imprimatur.

Augustae Vindel., die 12. Maji 1923

Vicarius generalis:

F. Müller

Brög, Secr.

*

Made in Germany

*

Copyright 1923 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit-Ges. München

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit-Ges.
Zweigniederlassung Kempten

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

Erster Teil. **Die Kirche als Stiftung Jesu.** Von Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J. VII
Einleitung 1
1. Kapitel. Die Botschaft vom Reiche Gottes und der Kirchengedanke 4
§ 1. Die Gottesherrschaft und die messianische Gemeinde 4
§ 2. Die Gemeinde Jesu als Kirche 14
§ 3. Weltreligion und Weltkirche 19
2. Kapitel. Die Stiftungsurkunden der Kirche 28
§ 1. Die Rechtstitel des christlichen Apostolates . . . 28
§ 2. Die Rechtstitel des Primates 37
3. Kapitel. Der innere Aufbau der Kirche 50
§ 1. Die Kirche als Gotteswerk und als Organismus . . 50
§ 2. Die Kirche als Trägerin von Rechten 57
§ 3. Die Kirche als priesterliche Gesellschaft . . . 59
4. Kapitel. Die Geschichte der ältesten Kirchenregierung . 76
§ 1. Richtlinien bei Grundlegung der Organisation . . 76
§ 2. Die ersten Vorstände und die Geistesträger . . . 81
§ 3. Zusammenschluß zu festeren Regierungsformen . . 87
§ 4. Der Ausbau der Verfassung 89
§ 5. Die Gemeinderechte 97
5. Kapitel. Die Lebenskräfte der Kirche Christi . . . 101
§ 1. Unfehlbarkeit und Weltreligion 101
§ 2. Das Wahrheitscharisma und die Apostel . . . 103
§ 3. Die Kirche als Säule und Grundfeste der Wahrheit . 107
§ 4. Die Hl. Schrift und die apostolische Verkündigung . 112
§ 5. Lebendiges Lehramt, Überlieferung und Unfehlbarkeit 114
§ 6. Der dogmatische Begriff der mündlichen Überlieferung 120
6. Kapitel. Göttliches und Menschliches in der Kirche . . 126
§ 1. Das Senfkorn und der Baum 126
§ 2. Petrus im Sturm auf den Wellen 133
§ 3. Die Hirten der Kirche einst und jetzt 138
Literatur und Anmerkungen 146

Zweiter Teil. **Die Geschichte der Kirche, ein Zeugnis ihrer höheren Sendung.** Von Dr. J. P. Kirsch, Professor der Theologie an der Universität Freiburg (Schweiz) 165
Einleitung 167

Seite

1. Kapitel. Die Ausbreitung und die innere Ausgestaltung der Kirche im Kampfe mit dem Heidentum 169
2. Kapitel. Die Ausbreitung der Kirche über alle Weltteile 185
3. Kapitel. Die Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre 197
4. Kapitel. Die Kirche, die Mutter der Heiligen . . . 212
5. Kapitel. Die Kirche, die Lehrmeisterin der wahren Nächstenliebe 241
6. Kapitel. Die Kirche und das Leben der Völker . . . 253
7. Kapitel. Die Kirche gegenüber der Wissenschaft und der Kunst 278
8. Kapitel. Die Kirche gegenüber der häretischen Bewegung und den nichtkatholischen Religionsgemeinschaften . . 305

Noten 334

Dritter Teil. **Die Kirche und die moderne Kultur.** Von Dr. Joseph Mausbach, Professor der Theologie an der Universität Münster 337

Einleitung 339

I. Grundlegung und Überblick 347

1. Kapitel. Der Begriff der Kultur. Das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Kultur 347
   § 1. Die sittlich-religiöse Kultur als Lebensaufgabe der Kirche 349
   § 2. Die grundsätzliche Stellung der Kirche zur weltlichen Kultur 356
2. Kapitel. Die Kulturstellung der katholischen und protestantischen Völker 366

II. Formale Prinzipien der Kultur 395

3. Kapitel. Beharrung und Fortschritt 395
4. Kapitel. Die Entfaltung der Persönlichkeit . . . 413
5. Kapitel. Autorität und Freiheit 429

III. Die Einzelgebiete der Kultur 448

6. Kapitel. Das religiöse Leben 448
7. Kapitel. Das sittliche Leben 462
8. Kapitel. Geistesbildung und Wissenschaft . . . 482
9. Kapitel. Die Pflege der Kunst 497
10. Kapitel. Familie und Frauenfrage 517
11. Kapitel. Das soziale und wirtschaftliche Leben . . 533
12. Kapitel. Staats- und Völkerleben 552

Anmerkungen 576

Personenregister 585

Sachregister 606

Die Kirche als Stiftung Jesu

Von

Stanislaus von Dunin Borkowski S. J.

Einleitung.

Die „Kirche als Stiftung Jesu“ erscheint hier nicht als Glaubenssatz, der von vornherein aufgestellt wird; die Wahrheit soll vielmehr als Ergebnis aus historischen Untersuchungen herauswachsen.

Es wird einfach und quellenmäßig berichtet, wie die christliche Kirche entstanden ist, wie sich ihre inneren Kräfte und ihre äußere Organisation zur Zeit der Grundlegung herausgebildet haben.

In den Paulinischen Briefen werden die christlichen Gemeinden und die christliche Kirche in den innigsten Zusammenhang gebracht mit Jesus Christus selbst. Diese Tatsache drängt immer wieder zur Erforschung der Wurzeln und des Wesens dieses Verhältnisses nach den ältesten christlichen Quellen. Das ist eine rein geschichtliche Fragestellung, und auf rein geschichtlichem Wege soll denn auch hier die Antwort gegeben werden.

Allerdings darf man die Quellen nicht bloß nach ihrem äußeren Klang beurteilen, man muß auch ihrem tiefsten, inneren Sinn und Gehalt nachspüren. Wenn religiöse Tatsachen verständlich gemacht werden sollen, darf man die religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte nicht übersehen; wenn es sich um Verfassungstatsachen handelt, muß auch die rechtsgeschichtliche und rechtsphilosophische Methode zur Anwendung kommen.

So finden sich denn auf den folgenden Seiten Gedankengänge, auf die, trotz ihrer Bedeutsamkeit, meist wenig Gewicht gelegt wurde, ich meine den Zusammenhang zwischen Weltreligion und Weltkirche (I. 3), zwischen Unfehlbarkeit und Weltreligion (I. 1), zwischen der sakramentalen Wirksamkeit und dem mystischen Leib Christi (II. 3), den wichtigen,

kaum jemals gewürdigten Unterschied zwischen geschichtlicher und dogmatischer Überlieferung (V. 5 u. 6).

Auch in andern Fragen wurde der Versuch gemacht, neue Pfade für die Beweisführung zu bahnen, um aus den Quellen alles herauszuholen, was in ihren Tiefen an ungehobenen Gütern verborgen lag. Daß diese Aufgabe dankbar war, beweist der Umstand, daß seit der ersten Auflage dieses Werkes manche hier gebotene Anregung zum apologetischen Gemeingut wurde.

Die Hauptpunkte sind etwa folgende: Es wird der Versuch gemacht, das Verhältnis der Gottesherrschaft zur ursprünglichen messianischen Gemeinde und den Übergang zur „Kirche" von einem neuen Standpunkt aus zu beleuchten. Die richtig gefaßte Paulinische Charismenlehre liefert wertvolle, bisher unbenützte Beweise für die Kirche als Gotteswerk, als Organismus und als Trägerin von Rechten. Auf Grund früherer Untersuchungen im Anschluß an den Gesamtbestand der Quellen wächst die Geschichte der ältesten Kirchenregierung aus allen historisch erreichbaren altchristlichen Gemeinschaftsformen hervor.

Eine eigene Studie befaßt sich mit dem bis jetzt unaufgeklärten Verhältnis des Begriffs „Priester" zur Wortbedeutung (sacerdos, *ἱερεύς*) im 1. und 2. Jahrhundert.

Dem Plane des Gesamtwerkes entsprechend mußte manches, was an sich zum Gegenstand gehörte, vorausgesetzt oder späteren Abschnitten der Apologie überlassen werden. Eine kritische Untersuchung der Evangelien, des Selbstbewußtseins, der Persönlichkeit Christi wird man daher hier nicht finden. Einige wesentliche Eigenschaften der Kirche, wie ihre Heiligkeit und Allgemeinheit, kamen nicht zur Behandlung. Dagegen mußten wichtige apologetische Fragen in den beiden letzten Kapiteln gestreift werden.

Die Vorarbeiten und Belegstellen, auf denen sich die folgenden Untersuchungen aufbauen, waren in den ersten Auflagen dieser Abhandlung eben nur angedeutet worden. Das

gab zu Mißverständnissen Anlaß. Auf meine Bitte unterzog sich P. Dieckmann S. J., Professor an der theologisch-philosophischen Lehranstalt in Valkenburg, für die 5. Auflage der mühevollen und selbstlosen Aufgabe, den ganzen gelehrten Untergrund in Zitaten, Literaturnachweisen und Anmerkungen zu ergänzen. Und auch zum Text selbst lieferte er mehrere wertvolle Anregungen. Ihm verdankt die Abhandlung das neue Aussehen.

Erstes Kapitel.

Die Botschaft vom Reiche Gottes und der Kirchengedanke.

§ 1. Die Gottesherrschaft und die messianische Gemeinde.

Die Selbstoffenbarung des Messias.

Es war ein weltgeschichtlicher Augenblick, als Jesus von Nazareth am See Tiberias vier Fischer aus Galiläa, die Brüderpaare Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, aufforderte, ihre Netze zu verlassen und ihm nachzufolgen. Sie schauten zu ihm auf und blieben bei ihm. „Ich werde euch zu Menschenfischern machen", sprach er zu ihnen (Mt. 4, 18 f. = Mk. 1, 16 f.; vgl. Lk. 5, 10). Es war ein dunkles Wort, aber die schlichten Leute aus dem Volke mochten doch ahnen, daß der neue Prophet, vor dem sich Johannes der Täufer geneigt hatte, und der jetzt predigend umherzog, sie zur Jüngerschaft und Mitarbeit heranziehen wolle.

Ein geheimnisvoller Schleier umgab den Meister, wie sie ihn von nun an nannten. Er sprach nicht laut und aufdringlich von seinem Beruf. Und dennoch traf sie zuweilen ein Wort, welches sie nachdenklich machte, an dem sie innerlich zu arbeiten hatten. Wenn der Menschensohn in feierlichen Stunden messianische Stellen der Propheten auf sich anwandte (vgl. Lk. 4, 21), wenn er die Fülle der Zeiten an seine Person knüpfte, wenn er sich eine Machtvollkommenheit zuschrieb, die als Eigenmerkmal des Gottgesalbten galt, horchten sie ehrfurchtsvoll auf sein Wort, und da sie seine staunenswerten Taten sahen und sich vor der leuchtenden Wahrheit seiner ganzen Erscheinung beugten, wuchs ihre Überzeugung, erstarkte ihr Glaube, Jesus sei der gottverheißene Messias[1]).

Das war ihr starker Trost und ihre frohe Aussicht.

Allen Zeitgenossen Jesu war das großartige Bild Daniels (VI, 7) bekannt, worin die mächtigsten irdischen Reiche zusammenstürzen und ein Mann, der wie eines Menschen Sohn auf den Wolken des Himmels herniedersteigt, vor das Angesicht des Alten der Tage tritt und „das Reich" in Besitz nimmt. Auch in den sogenannten Bilderreden des vorchristlichen Buches Henoch (Kap. 37—71) erscheint der Messias immer wieder unter dem Namen Menschensohn. Man muß allerdings mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, daß wir es hier mit späteren jüdischen oder christlichen Einschiebseln zu tun haben. Immerhin konnten wenigstens die gebildeten Juden zur Zeit Jesu unschwer erraten, in welchem Sinn der Prophet von Nazareth sich Menschensohn-Messias nannte. Den Jüngern mag der Meister den Ausdruck Menschensohn in beglückenden Stunden offenen Aussprechens gedeutet haben. Und er enthüllte ihnen, den Auserwählten, mehr und mehr die verborgenen Tiefen seiner Größe; er sprach erstaunlicher und klarer. Er brachte sich in ein wunderbares Verhältnis zum Vater. In den erhabensten Augenblicken schien sein Selbstbewußtsein jede Kluft zwischen sich und dem alten Gotte Israels aufzuheben. War dem wirklich so? Verstanden sie ihn richtig, diese langsamen, schlichten Leute aus dem Volke? Sie sannen nach, und sie schwankten, sie tauschten ihre Gedanken aus und kamen nicht zu voller Klarheit.

Mehrere Monde, vielleicht mehr als zwanzig, waren seit jener ersten Berufung verflossen. Zu den ursprünglichen vier Gefährten waren noch acht hinzugekommen, man hatte schöne und schwere Stunden miteinander verlebt. Lärmend und ungeduldig war allerdings auch das erhabenste Selbstzeugnis Jesu nicht. Der Mann der Zukunft, zugleich ein leuchtendes Vorbild der Demut und abwartender Ruhe (Mt. 11, 29), der Gottessohn, dem es um die künftigen Geschicke seines Werkes nicht bang war, sprach von seinem tiefsten Wesen selten, vielfach verschleiert und geheimnisvoll. Immerhin sammelten sich in der empfänglichen Seele der Jünger diese Eindrücke allmählich zu einem mächtigen Zusammenklang, den die Frage des Meisters auf dem Wege nach Cäsarea Philippi dem gläubigen, treuen

Herzen des Felsenmannes entlockte: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ (Mt. 16, 13 ff.)

Die Predigt vom Reiche der Himmel und die Zeitgenossen Jesu.

Die Jünger waren freilich noch entfernt vom vollen Verständnis der Tragweite dieses Bekenntnisses. Viele Rätsel in der wunderbaren Erscheinung des Herrn drängten sich ungelöst und unentwirrbar vor ihrem staunenden Blick. Zertrümmerte doch der Meister selbst Stück um Stück die messianische Gestalt, die man ihnen vorgespiegelt hatte. Und dennoch schauten aus dem lebenswahren Messiasbild, wie es jeden Tag prachtvoller aus den Worten und Taten des Menschensohnes hervorging, viele wohlbekannte alttestamentliche Züge; es weckte in der Jüngerschar schlummernde prophetische Hoffnungen, es zeigte sich in einem Rahmen, von dem es selbst Licht und Farbe und Relief erhielt. Diese Lichtquelle war die Predigt vom Reiche der Himmel. Klar und erschütternd floß sie seit der ersten Stunde von den Lippen des Meisters (Mt. 4, 17 = Mk. 1, 15). Es war im Anfang sozusagen das einzige Wort Jesu, es war sein Himmelsgeschenk an die sündige und leidende Menschheit, eine alte kostbare Perle, deren fast verblichenen Glanz der Hauch des Meisters neu erstrahlen ließ, der des Meisters Künstlerhand eine neue, wundersame Fassung gab.

Es war eine uralte Weise und eine neue Botschaft.

Wenn ein Jude die Kunde vom nahen Himmelreich vernahm, dachte er nicht etwa an die ersten Anfänge einer neuen Gottesherrschaft, sondern nur an einen frischeren Glanz des ewigen Königtums Jahves, an die verblichene Größe der alten Theokratie, welche nunmehr strahlend auferstehen sollte, an die von den Propheten geschaute messianische Herrlichkeit der Gottesherrschaft, d. h. eine Zeit, da der eine Gott Israels allgemein anerkannt und verehrt werden sollte.

Reich der Himmel war für den Juden, der den Namen Jahves vermied, gleichbedeutend mit Reich Gottes, d. h. Jahves ewige Herrschaft, Jahves, des Schöpfers, allumfassendes Regiment, dessen Vollendung die messianischen Tage bringen sollten. Der sterbende David sieht seinen Sohn Salomon „auf dem Thron des Reiches Jahves“ (1 Chron. 28, 6 [5]). Es ist ein reiner Zufall, daß der Ausdruck „Jahves Reich“ für die Gottesherrschaft in der messianischen Zeit sonst im Alten Testament nicht vorkommt. An allen Stellen, welche von der Sache selbst mit aller Deutlichkeit sprechen, findet man zufällig statt des Gottesnamens ein stellvertretendes Fürwort — „sein

Reich" —, weil Jahve eben erst vorher ausdrücklich genannt worden war. Vom Jahve-König ist dagegen oft die Rede.

In jüdischen, apokalyptischen und pharisäischen Kreisen vor Christus war das Wort von einem messianischen Gottesreich nicht unbekannt. Aber in neuerer Zeit hat eine etwas oberflächliche Forschung, welche sich mit den ersten allgemeinen Eindrücken begnügte, vielfach den rein messianischen Grundzug dieses kommenden Reiches übertrieben und ihm das Ansehen eines Endereignisses in Gestalt einer mit einem allgemeinen Weltgericht verbundenen Schlußwende angedichtet, welche sich bei genauerem Zusehen in den Quellen nicht findet. Bloß eine eingehende Prüfung aller Texte ohne Ausnahme kann hier Klarheit schaffen[2]). Aus den Wirrsalen des apokalyptischen Schrifttums hebt sich nach sorgfältiger Sichtung nur eine einzige Stelle in der „Himmelfahrt Moses" (10, 1) hervor, welche das zukünftige Gottesreich einer messianischen Schlußabrechnung mit dem Bösen gleichsetzt. Das Werk stammt aus den ersten Jahren unserer Zeitrechnung. Wenn der Messias-Richter sonst auftritt, bringt er nicht das Reich der Himmel als eine neue Gabe, er befestigt nur endgültig Gottes ewige Herrschaft. Andere, zahlreiche, von einem jüngsten Gericht im religiösen Sinn losgelöste Offenbarungsbilder schildern uns den Messiaskönig, wie er an der Spitze Israels, des „Gottessohnes", ein irdisches Reich gründet. Sein Königtum ist aber nicht das Gottesreich in echt jüdischem Gewand; denn dieses ist Jahves unveräußerlicher Besitz. Das Weltende in dieser Färbung bringt auch das älteste pharisäische Schrifttum, zumal der 17. Psalm Salomons. Aber hier überall deckt sich das Gottesreich, für sich allein betrachtet, nicht mit dem des Messiaskönigtums der jüngsten Tage, es schwebt über ihm, umflutet es als Jahves ewige Herrschaft. Ihr verhilft ein Messiaskönig zu voller Anerkennung.

Alle Beweise also, welche man aus dem nichtkanonischen jüdischen Schrifttum mühsam zusammentrug, um der Predigt Jesu vom Reiche Gottes den Stempel einer zweiten glorreichen Wiederkunft zum Gericht aufzuprägen, stürzen ein, wenn man die Gesamtheit der alten Zeugen gewissenhaft ausfragt und die außerordentlich feinen Farbenunterschiede zu sondern versteht.

Gewiß hat Jesus, da er doch verstanden sein wollte, in seiner Predigt vom Himmelreich, an die zu seiner Zeit gangbaren Auffassungen angeknüpft, es schwebten ihm aber mehr die Propheten als die Nachzüglerliteratur vor Augen. Diese nichtamtlichen jüdischen Schriften zum Weltende verzerren das prophetische Bild der messianischen Zeit und verstofflichen seine geistige Schönheit. Gegen die Propheten bedeuten sie einen Rückschritt; es sind Werke zwerghafter Nachgeborenen. Ihr Einfluß auf die Zeitgenossen war, abgesehen vom Buche

Henoch, ziemlich beschränkt. Die glänzendsten Seitenstücke zur Bergpredigt und zu Paulus aus dem vorchristlichen „Testament der 12 Patriarchen" entpuppen sich mehr und mehr als christliche Einschiebsel. Die manchmal vertretene Ansicht, als ob die religiösen Bestrebungen und Vorahnungen des Judentums der Zerstreuung im zweiten und ersten Jahrhundert vor Chr. mit staunenswerter Einheitlichkeit, Eindeutigkeit und Geradlinigkeit sich entwickelt und mit einer Art Notwendigkeit zum messianischen Auftreten und zur Lehre Jesu geführt hätten, ist eine gewaltige Übertreibung. Wahr scheint nur zu sein, daß das gegenpharisäische Frömmigkeitsziel vieler Synagogen in der Fremde, und zwar sowohl das rechtgläubige als das gesetzfeindliche, dem Christentum die Wege ebnete. Sonst kann man sich aber die Zersplitterung und die Verworrenheit der messianischen Erwartungen und der Vorstellungen vom „Reich Gottes" nicht groß genug denken. Die wundervoll abgeklärte Durchsichtigkeit und Einheitlichkeit der Predigt Jesu war eine auf eigenstem Boden gewachsene Neuschöpfung.

Das Reich der Himmel im Munde Jesu.

Es ist unendlich viel geschrieben worden über die Bedeutung des Ausdrucks „Reich der Himmel" im Munde Jesu[3]).

Die Tatsachen des Evangeliums sind an sich nicht rätselhaft. Man muß sie nur ohne Voreingenommenheit mit einer Art schlichter Unmittelbarkeit auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte schauen. Wir dürfen es uns daher nicht verdrießen lassen, einen kleinen Rundgang durch die Evangelien zu machen und überall zu halten, wo uns der Ausdruck Reich Gottes begegnet.

Wenn die Jünger den Herrn fragten, wer im Reiche Gottes der größere sei (Mt. 18, 1), wenn die Pharisäer auszuforschen suchten, ob Gottes Reich in Bälde kommen werde (Lk. 17, 20; vgl. 19, 11), wenn Joseph von Arimathäa Gottes Reich erwartete (Mr. 15, 43), so schwebte ihnen allen Gottes Herrschaft im messianischen Zeitalter, etwa im Sinne der sogenannten Psalmen Salomons, vor Augen. Ein gleich kräftiger irdischer Ton erschallt aus dem Jubelruf der Osterscharen hervor, „gesegnet sei die kommende Herrschaft unseres Vaters David" (Mr. 11, 10); man errät sie auch in der Seligpreisung, „glücklich, wer sein Brot ißt im Gottesreich" (Lk. 14, 15); und teil-

weise sogar in der rührenden Bitte des Schächers: „Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!“ (Lk. 23, 42).

In Jesu Mund offenbart sich das Himmelreich zunächst als die neu anbrechende Zeit einer Rückkehr zu Gott durch Buße und Lebensbesserung, unter Anerkennung der Sendung des Messias als Höhepunkt und Ziel. In diesem Sinn hatte auch der Täufer Gottes Reich vorherverkündet (Mt. 3, 2). Diese neue Zeit erscheint als Gottes Herrschaft, weil der Gehorsam gegen Gott die reifste Frucht des neuen Lebens, und weil das Heil ein Werk des Herrn und seines Gesandten, des Messias, ist. Darum wird die Anerkennung des Menschensohnes als eine Bedingung zum Eintritt in das neue Reich gesetzt. Und da diese Erneuerung alle Seligkeit in sich birgt, heißt ihre Verkündigung Evangelium, eine frohe Botschaft. Von vierzehn Stellen in den zwölf ersten Kapiteln des hl. Lukas (wir sehen von 1, 33 ab) tragen alle mit Ausnahme von 9, 27 diese Bedeutung des Ausdrucks „Gottesreich“ unzweideutig an der Stirn. Sie kehrt im 16., 17. und 18. Kapitel an allen acht Stellen deutlich wieder. Das gleiche gilt von den drei ersten Texten bei Markus (1, 14 [?] und 15 und 4, 11) und von allen sechs in den Kapiteln zehn bis zwölf. Das Gleichnis von der wachsenden Saat, welches sich bloß bei Markus findet (4, 26), bringt dieselbe Wortbedeutung. Der hl. Matthäus hat uns in den zwölf ersten Kapiteln dreizehn Aussprüche Jesu über das Himmelreich mitgeteilt, welche alle mit Ausnahme von 8, 11 die Gnadenzeit des neuen Heiles verkünden. Von ihr sprechen auch die beiden ersten Stellen und die letzte im 13. Kapitel (11, 19, 52), sowie die Parabeln vom Schatz und von der Perle (13, 44 u. 45), das 18. und das 21. Kapitel mit je zwei Stellen (18, 3 u. 23; 21, 31 u. 43) und endlich der einzige Text im Kapitel 23 (13).

Jesus hat mehrmals angedeutet, daß die neue Zeit, die er Gottesreich nennt, in einem besonders ausgeprägten Sinn erst mit seinem Tode anheben wird. An den siegreichen Einzug dieser Herrschaft denkt er offenbar beim letzten Abendmahl; er werde, so versichert er, bis das Reich Gottes kommt, nicht mehr vom Erzeugnis des Weinstocks trinken (Lk. 22, 18 = Mt. 26, 29 = Mr. 14, 25). Lukas (a. a. O. 16) läßt den

Herrn in gleicher Weise vom Essen des Pascha sprechen. Höchstwahrscheinlich redete Jesus von dieser aufsteigenden Siegessonne nach der Leidensnacht auch in jenem Augenblick, da er, vom Unglauben und der Sorglosigkeit seiner Zeitgenossen schmerzlich bewegt, das drohende Wort über den Gegnern des Menschensohnes aufflammen ließ: „Sie werden den Tod nicht kosten, bis sie ihn in seinem Reiche kommen sehen" (Mt. 16, 28, Mr. 9, 1 [griech.], Lk. 9, 27). An die letzte Ankunft des Messiasrichters hier zu denken, ist nicht notwendig[4]). Gottesreich wird diese jüngste glorreiche Wiederkehr nur ein einziges Mal genannt, im 21. Kapitel des hl. Lukas (31). Das ist die Einleitung zur glanzvollsten und beglückendsten Offenbarung der Gottesherrschaft in der Ewigkeit. Diesen Himmel nannte Jesus nach unsern Evangelien bei vier Gelegenheiten „Reich" (Mt. 8, 11 = Lk. 13, 28 u. 29; Mt. 13, 43; 25, 34, Lk. 22, 30).

Die neue Zeit der Gnade und des messianischen Heils, welche Jesus Himmelsherrschaft nennt, ist aber in seinem Munde keine unsichtige Größe; er meint eine Zeit, wie wir von einer Zeit der Pharaonen, von einer Zeit Innozenz III., vom Zeitalter Ludwig XIV. und des Korsen redet. Das Gottesreich ist kein Gebiet, sondern eine Herrschaft, ein gnadenvolles Walten Gottes über Denken, Wollen und Fühlen des Menschen; es ist eine Gottesgabe, ein Heil, aber kein rein unsichtbares, denn es äußert sich in großen Gnadentaten Gottes, in der Anerkennung des Herrn und seines Gesalbten, im Aufleben einer Gemeinde von Gläubigen und Heiligen. Aber es stellt auch Forderungen an die Menschen. Es ist eine Aufgabe, die sie erfüllen sollen: eingehen und sich eingliedern in das Reich, dessen „Joch" sie auf sich nehmen in Unterwerfung und Hingabe. Die Gottesherrschaft umfängt Erde und Himmel, die Gegenwart und eine ewige Zukunft, die allen sichtbare Erscheinung des Gesalbten und seine einstige glorreiche Wiederkunft. Die Gottesherrschaft ist eine einheitliche Größe, in jeder ihrer Erscheinungen spiegelt sich das ganze, in Jesus Christus erschienene und der Menschheit vom Vater gesandte Heil.

Sie wird von Jesus als ein Zustand beschrieben, in welchen die Menschen gleich eintreten und den sie ewig genießen können.

Man muß den Worten des Evangeliums rücksichtslose Gewalt antun, wenn man das Reich als ein rein zukünftiges faßt, das sich bald bei der Wiederkunft des Messias als Richter verwirklichen soll[5]). Das Gottesreich ist ja bereits angelangt, es ist mitten unter den Zuhörern Jesu, es wird gewaltsam mißhandelt — so die wahrscheinlichere Übersetzung — seit den Tagen Johannes des Täufers (Mt. 11, 12); wie ein Kind muß man Gottes Reich in sich aufnehmen. Gottes Reich wächst heran wie ein Senfkorn, dem Sauerteige ähnlich durchdringt es das Menschengeschlecht. „Wenn ich in Gottes Geist die Teufel austreibe," sagt einmal Jesus, „so ist Gottes Reich zu euch gelangt" (Mt. 12, 28). Und ein anderes Mal ermuntert er einen Schriftgelehrten mit der Versicherung, er sei nicht weit vom Reiche Gottes (Mr. 12, 34).

Mit voller Deutlichkeit prägen sich die irdisch greifbaren Umrisse des Gottesreiches in den Gleichnissen von der wachsenden Himmelsherrschaft aus[6]). Diese erscheint hier als eine Gesellschaft, in welcher Böse neben Guten wohnen, wie das Unkraut neben dem Weizen, wie eßbare und unbrauchbare Fische im Netze des Fischers. Das Himmelreich ist also kein rein innerliches, geistiges Gebilde, auf Schritt und Tritt begegnen wir ihm in einer sichtbaren, greifbaren Gestalt.

Jesus der Messias sprach natürlich von jener Gottesherrschaft, welche die Propheten für die Zeit des Gesalbten verkündet hatten. So wollte er verstanden sein, so wurde er verstanden, nur daß er den von den Zeitgenossen höchstgeschätzten politischen Einschlag deutlich genug ablehnte (vgl. Mt. 4, 1 ff. = Mk. 1, 12 ff. = Lk. 4, 1 ff.; Mt. 22, 15 ff.).

Las man die Propheten vor den Tagen der Erfüllung, so konnte man sich der Hoffnung auf eine irdische Machtstellung des messianischen Israël kaum erwehren. Daneben sammelte aber der fromme Leser eine Fülle köstlicher Sehnsucht nach geistigen und ewigen Früchten aus der Hand des Gesalbten. Das Herz der aus der Verbannung heimkehrenden Juden war weicher geworden für den Eindruck seelischer Güter und himmlischer Verheißungen. Sie fanden mit steigendem Verständnis in ihren Seherbüchern zwischen den goldstrotzenden Prachtbauten des irdisch beglückten Israel die wundersamen Blüten eines überirdischen Gottessegens. Sie lernten geistig genießen. Aber weder ihr apokalyptisches noch ihr pharisäisches Schrifttum vermochte diesen höheren Drang und diese bessere Er-

kenntnis mit den alten weltlichen Hoffnungen und Verheißungen auszugleichen und dem reinen, verklärteren Fühlen einen geeigneten Ausdruck zu verleihen. Nur scheinbar entkleidet diese greisenhafte Literatur das höchste Wesen aller Vermenschlichung; sie nimmt keinen erhabenen Gedankenflug, sie prunkt nur mit dröhnenden Worten; es ist kein gottrunkener Dichteraufschwung, sondern gespreizter Feierton; kein Aufflug zur Mystik — die neu entdeckten Oden Salomos gehören nicht zu dieser Literatur —, nur ein Abstieg zu Geheimtuerei. Die göttlichen Verheißungen für Israel werden nicht vergeistigt; die kraftstrotzenden alttestamentlichen Bilder gehen in eine langweilige Prosa über. Waren dort die bilderreichen Schilderungen des kommenden goldenen Zeitalters Sinnbilder der Gnadenfülle, so verkümmern hier die geistigen Gaben zu Schattengestalten und Gerippen einer welk gewordenen Schönheit.

Jesus denkt und spricht ganz anders. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, weil er keine irdische Krone durch bewaffnete Truppen zu beschützen hat. Sein Reich ist aber auch kein Luftgebilde und keine bloß jenseitige Vergeltung. Die an ihn und den Vater glauben, die ihm und dem Vater dienen, sammeln sich um ihn und arbeiten für ihn, denn ihm hat der Vater das Reich bereitet. Die Gottesherrschaft, als Gottes Huld unsichtbar, als lebendige göttliche Tat sichtbar und wirksam, soll sich auf Erden verbreiten, aufgehen wie ein Keim, wachsen wie ein Baum[7]).

Und diese Gottesherrschaft sollen die Zwölf verkünden. Ihre Predigt umkleidet der Meister mit unantastbarem Ansehen. Wie ihn selbst muß man seine Gesandten aufnehmen und ihr Wort behalten, will man nicht dem göttlichen Strafgericht verfallen. (Mt. 10, 13—30; Lk. 10, 16.)

Das Reich der Himmel und die messianische Gemeinde.

Wenn man also zunächst auch nur die allerwesentlichsten Züge der frohen Botschaft beibehält, zeichnet sich schon deutlich der Plan Jesu Christi ab, durch die Vermittlung der von ihm eigens ausgewählten und vorbereiteten Jünger möglichst viele Menschen zu einer Gemeinschaft zu vereinigen, deren einigendes Band die Annahme der apostolischen Predigt und infolge davon der Glaube an die Berufung zum ewigen Heil durch den Messias ist. Eine solche Gemeinschaft von Gotterwählten, von Berufenen zum Heil kannten auch die vorchristlichen Israeliten und die jüdischen Zeitgenossen Jesu. Natürlich dachten sie sich das Ergreifen des Heils, den Inhalt

der Berufung, das Band der Einigung vollständig anders. Aber der auserwählende Gott war derselbe, und die Stelle, welche ehedem die messianischen Hoffnungen eingenommen hatten, behauptete jetzt die Gewißheit seiner Erscheinung und seines Besitzes.

Diese ideelle, das ganze Judenvolk umspannende, über allen Einzelgemeinden stehende, von der Majestät des Gesetzes beherrschte Gemeinschaft der Heilsberufenen nannten die griechisch sprechenden Juden nach dem Vorgange der Septuagintaübersetzung ekklesia; ein Wort, das dem hebräischen kahal entsprach. Von ihren Ortsgemeinden, auch sofern sie als religiöse gefaßt wurden, gebrauchten sie zur Zeit Jesu das Wort kaum. Dafür hatte sich Synagoge eingebürgert, das hebräische edah. Während in der Septuaginta ekklesia und Synagoge (kahal und edah) öfters in vollkommen gleicher Bedeutung zur Anwendung kommen, scheinen demnach die späteren Juden mit dem ersten Wort mehr die Gemeinde als Gedankengröße, mit dem zweiten die Gemeinde als lebendige Wirklichkeit benannt zu haben. Im Aramäischen zur Zeit Jesu erscheint knischta für Synagoge und kehal für ekklesia verwandt worden zu sein. Für spätere palästinensische Christen bedeutete knischta sowohl jüdische als christliche Gemeinden (nach Epiphanius, Haer. 30. 18).

Christus nannte seine Anhänger Jünger, Schüler. Er bediente sich auch eines leicht verständlichen Bildes, um die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit dieser Jüngerschar zu bezeichnen; er sprach von einer Herde, einer kleinen Herde (Lk. 12, 32). Man wird aber doch kaum behaupten wollen, daß er einzig an dieses Bild gebunden war. Verließ er nun die Bildersprache und suchte er nach einem nüchtern konkreten Ausdruck für den Kreis seiner Gläubigen, so bot sich ihm wie von selbst eine überaus passende und bekannte Bezeichnung; er wird zum Wort kehal oder knischta gegriffen haben. Das erste war offenbar geeigneter. Daß es zur Zeit Christi nicht bestanden habe oder vollkommen gleichbedeutend mit dem zweiten gewesen sei, ist eine unerwiesene und ganz unwahrscheinliche Behauptung.

Über die innere Organisation dieser neuen Gemeinschaft, über ihre Stellung der Gemeinde Israels gegenüber war damit zunächst nichts ausgesagt. Zum Ausdruck kam bloß die Gemeinschaft der Kinder des messianischen Gottesreiches mit ihren neuen Hoffnungen und ihrer neuen Heilsauffassung, mit Christus als dem messianischen, gottgesandten Lehrer und

seinen zwölf Hauptjüngern als den auserwählten Verkündigern der neuen Botschaft.

Hat nun Christus über diese seine neue Gemeinde nichts Näheres ausgesagt? Das bleibt jetzt zu untersuchen.

§ 2. Die Gemeinde Jesu als Kirche.

Das neue Gottesreich und die Grundlagen des Judentums.

Wenn sich irgend etwas in den evangelischen Berichten mit unwiderstehlicher Klarheit aufdrängt, so ist es die Tatsache, daß Jesus die Machtstellung der Schriftgelehrten, der Priester, der Pharisäer erschüttert und durch die seinige ersetzt, ihre willkürliche Schriftdeutung und ihre Überlieferungen mit scharfem Tadel anfaßt und ablehnt, ihre alten Formeln zerstört, ihre Lehrentscheidungen geißelt und dem Gesetz einen geistigen Sinn und eine Ergänzung schenkt, die ebensosehr „Vollendung" als Überwindung sind. Die rein gesetzliche Frömmigkeit hat in seinen Augen keinen Wert; es ist ein altes Kleid, zu dem ein frisches Stoffstück nicht mehr paßt; es sind alte Schläuche, welche dem gärenden jungen Wein nicht standhalten.

Den Jüngern Jesu mußte es bald klar vor die Seele treten: Die jüdischen Theologen sind für den Meister nicht schlechthin Lehrgrößen (vgl. Mt. 23, 1 ff.); die Gesetzgerechtigkeit der Pharisäer muß umgedeutet und vergeistigt werden, um als eine der Seligkeiten, welche die Pforten der neuen Gottesherrschaft öffnen, gelten zu können (Mt. 5, 9, 20), die pharisäischen Überlieferungen sind für Jesus großenteils belanglos (Mt. 15, 1 ff.; 23, 4, 12, 15 f.), ihre und der Sadduzäer Frömmigkeit sieht er nur als ein klägliches Bruchstück der alten Wahrheit an, sie ist ein Ärgernis für den Glauben, wie er ihn versteht (vgl. Mt. 16, 5—12). Diese Einsichten waren für einen Juden zweifellos erschütternd und umstürzend. Nahm auch der Meister seinen Schülern nicht ganz die Hoffnung auf eine Gewinnung großer jüdischer Massen für das Gottesreich, welches sie verkünden sollten, so klangen doch seine eigenen, gelegentlich ausgesprochenen Erwartungen aussichtslos genug. Fast hart lauteten die Drohungen über die Ausstoßung der „Kinder des Reiches" (Mt. 8, 10), über die künftige „Vereinsamung ihres Hauses" (Mt. 23, 36 ff.; vgl. 21, 18, 43; Lk. 21, 18 ff.), und seine Nei-

gungen wandten sich offenbar den von den Heerstraßen zusammengetriebenen heidnischen Gästen des Hochzeitsmahles zu (Mt. 22, 5 ff.; Lk. 14, 21 ff.). Nach seiner Rückkehr zum Vater konnten die trauernden Freunde des Bräutigams (Mt. 9, 15 = Mk. 2, 19 f. = Lk. 5, 34 f.) im jüdischen Weltbild keine Heimat finden. Es waren Gesetz und Überlieferung erschüttert, die Machtsprüche ihrer jüdischen Lehrer und das Gewicht der rabbinischen Schulen waren gefallene Größen; damit stürzte aber auch die wesentlich völkische jüdische Religion, und mit der Religion löste sich auch die Zugehörigkeit zum jüdischen Volkstum oder, wenn man will, zur jüdischen Kirche[1]).

Allerdings ließ der Meister die Seinigen in vollkommener Ungewißheit über das Ende, die Nähe oder Ferne seiner zweiten Wiederkehr. Sie konnten also nicht wissen, ob diese als Grundsatz verkündete Loslösung, die doch eine geraume Zeit in Anspruch nehmen mußte, vor dem Triumph des Reiches zur Tatsache werden sollte. Daher sehen wir denn auch die abwartende Haltung der judenchristlichen Gemeinden und die zähe Anhänglichkeit der hoffnungstrunkenen Judenchristen der ersten Jahrzehnte. Daher kamen auch die Schwankungen, Mißverständnisse und Zerwürfnisse, von denen die Apostelgeschichte und die Paulinischen Briefe berichten. Aber mochten die aus dem Judentum Bekehrten noch so eigensinnig am Gesetz und am Tempel festhalten und ihre Augen vor dem tiefsten Sinn der Verkündigung des Meisters verschließen, empfinden mußten sie es dennoch, daß sie nicht mehr im echten Judentum wurzelten, weil die Wurzeln der religiösen Machtstellen des Judentums im aufgewühlten Heimatboden erstarben. Unterdrückten sie aber diese einleuchtende Empfindung, so zeigte ihnen doch Tag um Tag die bitterste Erfahrung, daß ihre Stammgenossen für sie, die neue Gründung, nur einen Bannfluch übrig hatten[2]), welcher dadurch nichts von seiner wegwerfenden Verachtung verlor, daß man den Ausschluß offiziell nicht aussprach.

Das neue Gottesreich als religiöse, übernationale Gesellschaft.

Die Stellungnahme Jesu zu den religiösen jüdischen Machthabern enthüllt uns also eine der wichtigsten Tatsachen des Urchristentums. Noch ist das Wort „Kirche“ in einem neuen, bündigen Sinn von den Lippen des Messias nicht gefallen, noch ist die Weltsendung an die Zwölf nicht ergangen,

noch ward ihnen die Binde- und Lösegewalt nicht verliehen; der einzige Umstand, daß Jesus ein Gottesreich verkündet, welches sich mit den religiös-kirchlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Judentums nicht verträgt, und daß er den Zwölf zunächst ganz im allgemeinen die befehlsstarke Verbreitung seiner Lehre, der sich die Hörer zu fügen haben, überträgt, offenbart uns mit aller Deutlichkeit die Absicht des großen Meisters, die Menschen zu einer neuen, vom Judentum unabhängigen, übervölkischen Verbindung der Gottesliebe zu führen; diese Verbindung soll alle auf ein ewiges Leben in Gott vorbereiten, und die Zwölf haben für ihren Zusammenhalt zu sorgen. Im neuen Verein ist nach Jesu Idee die Religion vom staatlichen Leben geschieden, jedes selbst erdachte, ungebundene Ausleben der Religion verbannt, da des Meisters Wort in der Verkündigung der Zwölf als Gesetz aufgestellt wird; eben dadurch ist er schon ein religiöser, an keine völkische Grenzen gefesselter Bund. Aus diesen drei zu einem Begriff geeinten Merkmalen ersteht aber der Begriff einer „Kirche" im weitesten Sinn.

Das Wort, „das Reich Gottes ward verkündet und gekommen ist die Kirche", ist in dem Sinne wahr und treffend, daß die Herrschaft Gottes, wie Christus sie verkündete, die verpflichtende Herrschaft des jüdischen Gesetzes aufhob, dadurch die Kinder des neuen Reiches unwiderruflich vom Judentum schied und sie zwang, sich zu einer eigenen Gesellschaft zu sammeln. Gewiß decken sich die Begriffe Kirche und Reich Gottes nicht, denn die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden, die sichtbare Gemeinschaft derer, die im Gehorsam gegen Jesu Willen durch ihre Mitgliedschaft sich vorbereiten auf die Teilnahme am vollendeten Reiche Gottes im Jenseits. Aber eine der kostbarsten Heilsgaben des Gottesreiches war die Sprengung der national-religiösen Fesseln der jüdischen Überlieferungen und jüdischen Lehrgrößen durch eine neue Auffassung des Gesetzes; und die notwendige Folge dieser Sprengung und dieser Neuschöpfung des Gesetzes war der Zusammenschluß der Christusgläubigen zu übervölkischen Gemeinden, zur Weltkirche.

Eine höchst eigenwillige, fast hätte ich gesagt eigensinnige For-

schung klagt über den Mangel jeglichen Überganges von der Reichspredigt Jesu und seinen sittlichen Vorschriften zu den urchristlichen Gemeindebildungen. Von hüben nach drüben führt keine Brücke, sagt man.

Wir haben, dünkt uns, diese Verbindungswege klar aufgedeckt. Wenn es überhaupt eine wissenschaftliche Deutung der Absichten und Pläne eines großen Geistes auf Grund kärglicher Nachrichten gibt, so ist die von uns gegebene Erklärung überzeugend genug. Wir legten sie dar unabhängig von der Frage, ob man von einer jüdischen Kirche im eigentlichen Sinn zur Zeit Christi sprechen könne.

Hatte sich wirklich die jüdische Religion zu einer Kirche ausgebaut, wie einige meinen, so gewinnt unsere Beweisführung eine bemerkenswerte Ergänzung. Dann stellten ja die kirchenbildenden Kräfte im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nichts Unerhörtes mehr dar, sie waren vielmehr frisch und kräftig, anregend und gleichsam zwingend an der Arbeit; sie bewährten sich als das religiöse Merkzeichen der Zeit, sie hätten jedem Religionsstifter von einigem Weitblick die Wege gewiesen. In diesem Fall wäre also ein Verzicht Jesu auf jeden Kirchengedanken schon ganz unerklärlich. Anderseits mußte eine jüdische Kirche noch mehr als die jüdische Nationalreligion die junge Gemeinde des Propheten von Nazareth ausstoßen. Gewiß erweiterte sich der Gesichtskreis Israels, sobald die engen Schranken des Volkstums fielen; gewiß zwang eine weltumspannende Werbetätigkeit zum Nachgeben und zu einiger Weitherzigkeit. Das ergab günstige Anknüpfungsstellen für das Christentum. Aber die Kirchenbildung hätte auch die Machtbefugnisse, und zwar die menschlichen, äußeren noch mehr gefestigt, als es durch die Herrschaft Gottes und des Gesetzes geschehen war, und mit der Unterwerfung unter diese jüdische Kirchengewalt hätte sich das junge Christentum notwendig selbst aufgegeben. Das mußte auch Jesus sehen, wenn wirklich dieser jüdische Kirchenbau vor seinen Augen aufstieg. Wir wollen aber diese Möglichkeiten nicht betonen, weil man, wie wir glauben, von einer jüdischen Weltkirche zur Zeit Jesu kaum sprechen kann.

Dagegen sei auf einen andern Gedanken noch kurz hingewiesen. Ein norwegischer Gelehrter, Bugge[3]), hat mit außerordentlichem Scharfsinn in den ältesten christlichen Quellenschriften auffallende Beziehungen zwischen dem jüdischen Gesetz und dem Messiasglauben aufgedeckt. Er zeigt, wie die Verkörperung des Gesetzes auf den Gesalbten Gottes übertragen wird. Der Messias tritt an die Stelle des Gesetzes, dessen Vorrechte ihm zufallen. Er ist selbst das Gesetz, das neue; er ist nicht bloß der Gesetzgeber, der neue Moses, er ist in Person das Gesetz, aus Gott geboren, allgebietend, rechtverteilend, richtend. In Christi Worten und bei Paulus

entdeckt man Anspielungen auf diese Ähnlichkeiten. Es ist das eine feine Beobachtung von weittragendster Bedeutung. Dem Juden zur Zeit Christi galt das Gesetz, die Thora, als der eigentliche Gebieter; in der Thora war Jahves ewige Herrschaft verkörpert. Im Leben und im gewöhnlichen Betrieb mußte sich diese Auffassung an allerlei Annahmen und Künsteleien klammern, als Gedanke war sie aber allen lieb und wertvoll. Jesus konnte seine Absage an die jüdische Nationalreligion durch nichts kräftiger offenbaren als durch Besteigung des Thrones, welchen die Thora bis dahin eingenommen hatte. Dadurch war nicht bloß der Mittelpunkt des religiösen Lebens verschoben, alles war vielmehr neu gestaltet. Jetzt ist Jesus selbst Mittelpunkt seiner Gläubigen, seiner Gemeinde; es gibt nur ein Hochziel, nur eine Aufgabe, ihn nachzuahmen, ihm anzuhangen und ihm zu dienen. Diese Gefolgschaft ist so sehr Hauptsache, daß sie zum einzigen Maßstab der Sittlichkeit aufsteigt. Die gesamte im Dienst des Nebenmenschen sich auswirkende Nächstenliebe findet nach der bekannten Gerichtsrede Jesu (Mt. 25, 31—46) erst darin ihren Wert, daß man im Nächsten Christus sieht: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan.“ Und dieser Christusdienst erhebt für sich allein zur sittlichen Vollendung im Jenseits; wer Jesus nicht gedient hat, kann nach dem Tode nicht zu Gott kommen. Der Vater wird im Urteilsspruch nicht genannt[4]).

Dalman hat irgendwo über Jesus bemerkt: „Als ein neuer Gesetzgeber trat er Mt. 5, 21—48 auf in einer Weise, welche für jüdisches Empfinden ein Eingriff in göttliche Prärogative war, da er nicht wie Moses im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen verkündet, was künftig rechtens sein soll“ (Die Worte Jesu I, 258). Dieses neue Sittengesetz, dessen Begründer der Menschensohn war, erzeugte eine neue religiöse Rechtsordnung und damit zugleich auch eine neue religiöse Gemeinde, auf einer von der jüdischen wesentlich verschiedenen Grundlage.

So kann denn kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus, auch abgesehen von den ausdrücklichen Zeugnissen über die Stiftung der Kirche, welche uns erst später beschäftigen sollen,

laut des evangelischen Berichtes den Gedanken und den Plan einer Kirchengründung gehabt und ausgesprochen hat.

§ 3. Weltreligion und Weltkirche.

Gegen diese Tatsachen spielt man immer wieder den angeblichen Mangel aller weltumfassenden Pläne in der Reichspredigt Jesu und das Verhalten der, wie man sagt, im Judentum aufgehenden Urgemeinde Jerusalems aus.

Sehen wir uns beide Einwürfe näher an!

Jesus und die Weltmission.

Jesus selbst ist nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Das hat er mehrmals mit auffallendem Nachdruck betont. Er will den Heiden nicht predigen; selbst wenn er dem einen oder andern seine heilende Macht zuwendet, weicht er gleichsam einem ihm angetanen Zwang. Zu seinen Lebzeiten sollen auch seine Schüler die Wohnsitze der Heiden und Samariter meiden (Mt. 15, 24; Lk. 7, 1 ff.; Mt. 10, 6, 23; 19, 28). Die kurze Dauer seines irdischen Wirkens war ein Hauptgrund dieser Einschränkung. Da Jesus ferner die Volksmassen im Gehorsam gegen Gottes Gesetz festhalten und nicht vorzeitig ihres bisherigen religiösen Haltes berauben wollte, ermahnte er sie, die Werke der Führer nicht nachzuahmen, wohl aber ihren Vorschriften zu gehorchen. (Mt. 5, 19; 23, 1 ff., 23.)

Aber alles, was der Menschensohn gegen die Ausschließlichkeit, Einseitigkeit und tötende Äußerlichkeit des gesetzlichen Judentums sagte, sein beredtes Schweigen über die Zugehörigkeit zu Israel, wenn er auf die notwendigen Bedingungen der Aufnahme in den Bann der Gottesherrschaft zu sprechen kam, die Betonung der innerlichen, geistigen Seite des neuen Heilsgutes in der Bergpredigt und in vielen Gleichnissen reden doch eine gar deutliche Sprache. Was Jesus verkündet, paßt für alle Sterblichen, sein Gott ist der Vater der Menschenkinder; die Nächstenliebe, die er predigt, soll alle Welt umschlingen, wie sein Gebet, das Vaterunser, das vorbildliche Menschheitsgebet darstellt[1]).

So offenkundige Zeugen für einen erdumfassenden Einschlag der Reichspredigt zwangen noch neuerdings einen prote-

stantischen Forscher (Spitta), welcher sonst die Echtheit der Sendungsworte Jesu leugnet, zur Anerkennung seiner weltweiten Pläne. Aber auch viele der Ungläubigsten räumen wenigstens einen „intensiven Universalismus" Jesu[2]) ein. Die Gedanken der Weltsendung schlummerten allerdings in der Botschaft Christi, sagen sie; zum Bewußtsein kamen sie ihm selbst aber nicht. Diese Ausflucht ist arm und schwächlich genug. Wir brauchen nicht einmal das messianische Bewußtsein und die Gottheit Jesu dagegen aufzurufen; rein seelisch betrachtet, ließe sich diese Verständnislosigkeit des weisen Meisters seinen eigenen tiefsten Ahnungen gegenüber nicht begreifen. Wenn die Gedanken der Weltpredigt und der weltumspannenden Zukunft seiner Sache so fest in Jesu Geist wurzelten, daß sie sogar jetzt noch von uns Nachgeborenen auf dem Grund der schönsten Aussprüche des Herrn gefunden werden, hat er sie gewiß auch selbst entdeckt; er mußte sie nicht bloß undeutlich geahnt, sondern in vollem Bewußtsein gewollt haben.

Aber der Unbegreiflichkeiten sind noch weit mehr, wenn man dieses Bewußtsein leugnet. Der echteste Prüfstein der messianischen Ansprüche des Propheten von Nazareth war in den Augen der Zeitgenossen die Übereinstimmung seines Gedankenkreises mit der messianischen Fernsicht der alttestamentlichen Seher; aus ihren Weissagungen mußte ja der Messias den Ausweis für seine Sendung herausholen. Und da soll er gerade die herrlichste Blüte jener religiösen Eingebungen übersehen haben! Die Propheten leisteten das Höchste, als sie die engen Fesseln jüdischer Sonderbestrebungen sprengten und mit ihrem göttlich geschärften Auge weit über die Grenzen des eigenen Stammes hinaus anbetende Heidenscharen zum heiligen Berge Sion wallen sahen. Im zweiten Teile des Isaiasbuches verkündet der Gottesknecht, der das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht, den Völkern das Recht im Angesicht der Länder und Inseln und wird von Jahve zum Lohn für seine treuen Dienste als Licht der Heiden auserwählt (Is. 2, 1 ff. = Mich. 4, 1 ff.; 42, 1. 4; 52, 13 ff.). Jeremias sieht die büßenden Heiden zum Gotte Israels ziehen (Jer. 42, 6; 49, 6). Ezechiel führt

denselben Gedanken breiter und anschaulicher aus (Ez. 36, 36; 37, 28; 39, 27; vgl. Dan. 2, 37; 7, 14). Am schönsten schildert unter den kleinen Propheten diese Versammlung aller Heidenvölker im Schatten der Zelte Jakobs Sophonias (3, 9f.): Mit reinen Lippen rufen die Völker Jahves Namen an und dienen ihm. Zacharias ist noch bestimmter; er läßt die Heiden zum Laubhüttenfest nach Jerusalem pilgern (14, 16 f.). Solche strahlende Merkzeichen der messianischen Zeiten konnte Jesus nicht übersehen, auf diesen Weltplan konnte er nicht verzichten; sonst wären ja seine messianischen Ansprüche auf der Sandbank eines kleinlichen Sonderpatriotismus gestrandet[3]).

Ein so verkleinerndes Urteil wäre um so willkürlicher, als uns ausdrückliche evangelische Zeugnisse über die weltumspannenden Pläne Jesu vorliegen. Man müßte sie denn alle von vornherein ausmerzen und als spätere Zutaten erklären. Gewiß ein hoher Preis, um nichts dafür zu erstehen, als eine unbegreifliche Kurzsichtigkeit und einen seelischen Widersinn im Geistesleben Jesu. Ausmerzen müßte man zunächst das ganze Evangelium Johannes' aus der Reihe der zuverlässigen Zeugen; denn es ist von weltweiten Gedanken durchzogen und getragen. Aus der Kindheitsgeschichte entfielen die Magieranbetung (Mt. 2, 1 ff.) und die drei herrlichen Lobgesänge des Zacharias, der Jungfrau Maria und Simeons mit ihrem Aufschrei nach Heidenerlösung, ihrem Weltjubel, ihrer Sehnsucht nach Licht für die harrenden Völker (Lk. 1, 46 ff.; 1, 68 ff.; 2, 29 ff.). Der weltgeschichtliche Abschluß des Lebenswerkes Jesu müßte ebenfalls fallen. Das Größte wäre eine Erfindung von Ährenlesern. Zum Irrlicht der Einbildung oder gar zur Täuschung würden dadurch herabsinken die klarsten und kräftigsten Befehle des Auferstandenen an die Apostel (Mt. 28, 18 ff.; Lk. 24, 46 ff.; Apg. 1, 7 f.), in der ganzen Welt zu lehren und zu taufen, Befehle, aus denen die älteste wunderbar erfolgreiche Heidenbotschaft ihre Berechtigung und ihre Begeisterung schöpfte. Die treibenden Kräfte des Christentums wären zur Wahnvorstellung verflüchtigt.

Aber auch sonst finden sich in den Evangelien wertvolle Stellen über die Gedanken des Herrn. Die von der Heerstraße in den Festsaal gezwungenen Landstreicher in den Parabeln

vom Hochzeitschmaus und vom großen Abendmahl (Mt. 22, 8 ff.; Lk. 14, 21 ff.) erinnern mit vollster Deutlichkeit an die Berufung der Heiden an Stelle der widerspenstigen, erstgeladenen Juden. Sie erhellen vortrefflich das prophetische Wort vom Familienvater, der jene, die sich rühmen, mit ihm gegessen und getrunken und seiner Predigt auf ihren Straßen gelauscht zu haben, durch das unerbittliche „Ich kenne euch nicht" abweist. „Und sie werden kommen," fügt Jesus hinzu (Lk. 13, 29 und 30) „vom Aufgang und vom Westen, von Nord und Süd und im Gottesreich Platz nehmen". Das sind jene andern Schafe, die auch noch zur Hürde kommen müssen (Joh. 10, 16). Auch sie sind, wie der Meister vom Steuereinnehmer Zachäus versichert, in einem neuen Sinn Söhne Abrahams (Lk. 19, 9) und werden gerechtfertigt wie der demütige Zöllner im Tempel, während der stolze Pharisäer seine Verdammnis mit heimnimmt (Lk. 18, 9 ff.).

So waren denn Jünger und Feinde genug vorbereitet, um eines der letzten Gleichnisse Jesu zu würdigen. Der Herr des Weinbergs verpachtet seinen Garten an Winzer und geht in die Fremde. Zur Zeit der Weinlese schickt er einen Diener, die Frucht in Empfang zu nehmen. Die Pächter schlagen ihn und schicken ihn mit leeren Händen zurück. Einem zweiten Boten ergeht es nicht besser. Der dritte wird erschlagen. Da entbietet der Weinbergbesitzer seinen einzigen, innigstgeliebten Sohn. Es ist der Erbe, raunen die Winzer einander zu, sobald sie ihn sehen. Kommt, wir töten ihn und werden so sein Erbe erhalten! Und sie ergreifen ihn wirklich, werfen ihn zum Weinberg hinaus und ermorden ihn. Diese Parabel, welche alle drei Synoptiker erzählen (Mtt. 21, 33 ff. = Mk. 12, 1 ff. = Lk. 20, 9 ff.), war deutlich genug. Israel als der Weinberg des Herrn, die Propheten als Diener, der Messias als Sohn und Erbe, alles das bedurfte keiner Deutung. Zum Überfluß sprach es der Herr mit packendem Ernst aus. „Ich sage euch," rief er den zürnenden Juden entgegen, „das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben, welches Frucht einbringt." Das war härter als die kurz vorher ausgesprochene Drohung, daß die Zöllner und öffentlichen Dirnen in Gottes Reich den Vortritt haben sollen vor den Führern

des Volkes Gottes (Mt. 21, 30). Angesichts des trotzigen Unglaubens seiner Stammesgenossen mußte der Rückzug auf die Bereitwilligkeit der Heiden ein Herzensbedürfnis Jesu sein, und ein Herandrängen von Heiden an ihn, wie es Johannes (12, 20) erzählt, erquickte gewiß sein Gemüt. Und trotzdem läßt er sich zu den bittenden Heiden nicht herab. „Wenn ich aber, von der Erde erhöht bin," so rief er damals aus, „werde ich alles an mich ziehen."

Im Angesicht des Todes tröstet ihn der Gedanke an die glorreiche Zukunft, die ihm auch vorschwebte, da er bei dem Festmahl in Bethanien, durch Marias Liebesdienst gerührt, die Unsterblichkeit dieser Salbung prophezeit, „wo immer auf der ganzen Welt dieses Evangelium verkündet wird" (Mr. 14, 9). Alles das sind große Worte zum Gedanken der Weltbotschaft.

Es ist ja allerdings wahr: schlägt man aller nüchternen Kritik ins Antlitz und streicht alle diese Stellen[4]), so hat man vor dem Tod Jesu kein unmittelbares Zeugnis für den Plan einer Weltpredigt; aber dieses Durchhauen des Knotens ist um so willkürlicher, als weltweite Gedanken im Zeitalter Jesu Christi die jüdische Nation erfüllten.

Weltweite Gedanken im Zeitalter Jesu Christi.

Durch ganz Israel ging damals ein lebhafter Zug zur Ausbreitung des jüdischen Glaubens. Zweimal wird in den Evangelien auf diese ausgreifenden Bestrebungen angespielt (Mt 23, 15; Joh 7, 35; vgl. Röm 2, 17). Und in der Fremde war der Bekehrungseifer der Juden noch weit mächtiger als im Mutterland. Zumal waren es die alexandrinischen Juden, welche eine Fülle weltweiter Aussichten aus dem Buche der Weisheit und dem Ecclesiasticus mit ihrer Lehre von Gott als dem Vater aller Menschen herauslasen. Auch die Heiden kannten diese Pläne und Ziele. Man erinnere sich nur an den Spott der horazischen Satyre (I. 4. 142) auf die bekehrungseifrigen Hebräer; man denke an die literarischen Fälschungen jüdischer „Philosophen" zum Zweck der Anlockung von Anhängern[5]). Übrigens galten diese Neulinge dem echten Juden nicht als vollkommen ebenbürtig. Die lehrmäßigen Aussprüche einiger berühmter Rabbiner, welche die Würde der Bekehrten himmelhoch erhoben, darf man nicht verallgemeinern. Jedenfalls schonte man aber diesen jüngen Bestand und rühmte sich seiner.

Innerhalb der damaligen religiösen Stimmung und Entwicklung im römischen Reich sind diese Ansätze zur Weltreligion leicht begreiflich; sie waren notwendig, wollte man nicht bei dem religiösen Wettbewerb unterliegen. Für die schöngeistigen, philosophisch gebildeten Juden Ägyptens handelte es sich dabei auch um die Eroberung einer Stellung in wissenschaftlichen Kreisen. Jedenfalls zeugte die

Bewegung von einer gewissen Weitherzigkeit, von einem tieferen Erfassen der Propheten und von Verständnis für die Forderungen der Zeit. Gerade die letzten drängten sich damals jedem Einsichtigen mit Macht auf; er erlebte, was wir ahnen und mühsam erschließen. Hätte Jesus auch nur als Prophet und religiöser Lehrer eine Erneuerung und Belebung der jüdischen Religion angestrebt, so hätte er diesen weltumfassenden Zug ergreifen und ausnützen müssen, schon allein, um die verknöcherte Absonderung, die er geißelte, zu überwinden. Und nun soll er diese dargebotene, fertig geschliffene, rings um ihn her erprobte Waffe gar nicht in die Hand genommen haben! Da wäre nur ein Urteil möglich: Jesus hat die klarsten Stimmen seiner Zeit überhört; von allem, was der Augenblick in religiöser Hinsicht gebieterisch heischte, hat er nichts gemerkt und nichts verstanden.

Unser fragmentarisches Wissen über die Aussprüche Jesu.

Mache man sich nur einmal klar, welche willkürliche Eingriffe in den Evangelientext gemacht werden müssen, und welches Maß von Selbsttäuschung dazu gehört, um auf Grund unserer Kenntnis des Lebens Jesu und ohne die Stütze äußerer Zeugnisse, also auf innere Gründe hin, die Echtheit einiger im Evangelium überlieferten Herrnsprüche zu leugnen und gegen die Überzeugung der alten Kirche sogar die Möglichkeit in Abrede zu stellen, Jesus habe sich mit dieser oder jener Absicht getragen.

Da müssen zunächst schon von vornherein einzelne Aussprüche, weil sie des Forschers Mißfallen oder Verdacht erregen — gewiß ein unsachlicher Maßstab — vorläufig ausgeschieden werden. Aus dem Rest trägt man sodann alle Gründe zusammen, denen ein Geständnis, jene Verfemten seien tatsächlich unecht, ausgepreßt werden kann.

Jetzt drängt sich aber gleich die grausame Frage auf: Wie viel ist uns denn überhaupt über Jesu Lehre im Evangelium überliefert? Würde man alles, was dort in des Heilands Mund gelegt ist, hintereinander sprechen, so genügten wenige Stunden, alles hier Gebotene wiederzugeben. Mit andern Worten: Von Jesu Aussprüchen haben wir nur noch einige Bruchstücke, von seinen Reden wenige gedrängte Skizzen. Das ist alles. Bei weitem das meiste, was der Herr gesagt und gelehrt hat, ist in den Evangelien nicht enthalten. Gibt es überhaupt einen kritischen, geschichtlich nüchternen Schluß, so ist es dieser, der nicht deshalb weniger wahr zu sein braucht, weil er unbequeme Ungelegenheiten bereitet.

Dazu gesellt sich eine zweite gleichwichtige Überlegung. Die ersten Jünger und Paulus, die alten Presbyter und Apostelschüler wollten unter keinen Umständen und konnten auch nicht eigenmächtige Schöpfer einer neuen Religion sein, sie wollten nichts und niemand kennen als Christus und seine Lehre. Für Hirngespinste und Träumereien oder auch nur für geistvolle Lehrbegriffe und selbstgestellte Aufgaben zu sterben, dazu erscheinen sie doch als zu aufrichtig und zu nüchtern. Sie waren in erster Linie Verehrer von überkommenen Wahrheiten. Auch standen sie dem Meister selbst und den Anfängen zu nahe, um in den allerwesentlichsten Punkten die tatsächliche Entwickelung oder rein menschliche Einrichtungen für messianisches Erbgut anzusehen. Man lebte damals nicht so schnell wie heute.

Es ist daher ein durchaus unkritisches und unwissenschaftliches Verfahren, wenn man aus den evangelischen Auszügen der Lehre Jesu, unter ausgiebiger Heranziehung des morschen Beweises aus dem Stillschweigen, ein Seelenbild des Messias bis auf die feinsten Züge herausarbeitet; so wunderbar genau, daß man sogar im einzelnen weiß, was er nicht gesagt hat und nicht sagen konnte. Diese Überschätzung unseres Wissens wird um so wesensloser, je mehr man sich durch solche Entdeckungen des messianischen Selbstbewußtseins in Widerspruch setzt zu den Zeugen des Lebens Jesu und den ältesten Christen. Es ist z. B. eine zweifellose Tatsache, daß schon die Christen der ersten Erbfolge einen Hauptinhalt der Predigt vom Reich der Himmel in ihren Kirchengründungen verwirklicht sahen. Nur so erklärt sich die Verdrängung des Ausdrucks „Reich Gottes", durch den Begriff „Ekklesia", nur so die Einschränkung des Begriffes „Himmelsherrschaft" auf ein kleines Gebiet seines ursprünglichen Sinnes, bereits bei Paulus[6]).

Um es kurz zu sagen, ein gesunder Forschungsweg wird den nächsten Zeugen der Absichten Christi mehr Glauben schenken als den geistreichsten aus einer Bruchstücksammlung der Lehre Jesu nach fast 2000 Jahren mühsam ausgeklügelten Deutungen. Dort schöpfen wir aus frisch wogendem Leben, hier aus gelehrten, nichts weniger als voraussetzungslosen Verknüpfungskünsten.

Das Unjüdische in der Urgemeinde.

Aber die Jerusalemitanische Urgemeinde hätte doch, so wendet man gern ein, um diesen weltweiten Plan des Stifters wissen müssen. Sie ging jedoch im Judentum auf und wollte von einer Sprengung der völkischen Grenzen nichts hören. Auch diese Einrede verrät arge Unklarheiten und Mißverständnisse.

Der Meister hatte nur vor einem engen Kreis seiner Getreuen den Weltberuf der frohen Botschaft, den er oftmals vor zahlreichen Hörern andeutete, an die Weltsendung der engsten Jüngerschar geknüpft. Und auch diesen wenigen Zeugen und Boten bezeichnete er den Augenblick nicht, da sie den Staub aus Israels Straßen von ihren Füßen schütteln und durch das Tor der Heidenwelt schreiten sollten. So klammerte sich eine hoffnungsreiche, nie verzagende Vaterlandsliebe an jede Aussicht und an jeden Grund zum Aufschub; sie hemmte nur allzuwillig den Fuß und ließ ihn an der vaterländischen Scholle haften, sie übte das an eine schmale Sehlinie gewöhnte Auge nicht gern auf den Weltblick ein. Man wußte ja, daß des Meisters Wort vom allgemeinen Gastmahl sich erfüllen müsse. und so hofften noch immer viele gegen alle Hoffnung, die ersten Plätze den Stammgenossen, dem Volk der Verheißungen, den Söhnen und Erben der Propheten sichern zu können. Deshalb hielten sie so lang wie möglich am Gesetz, an der Gebetsgemeinschaft im Tempel, am Volksverbande fest[7]). Vielleicht würde doch noch ein mächtiger Ansturm der Gnade große Massen Israels im neuen Jerusalem versammeln und verbrüdern. Daneben grollte in düsterem Klassen- und Rassenhaß eine starrsinnige Partei neubekehrter Juden den zum Heil berufenen Heiden. Erst spät sollten diese an die Reihe kommen, das ganze unerträgliche Joch des Gesetzes tragen und immer nur als Christen zweiten Ranges gelten (Apg. 15, 1 ff.). Diese verbissenen Altjuden und unverbesserlichen Judenchristen konnten aber bei der erleuchteten Grundstimmung in der Urgemeinde auf die Dauer nicht durchdringen. Hie und da schien ihre kreischende Stimme den wunderbaren Vollklang der Paulinischen Weltsymphonie zu übertönen. Dann vernichtete sie aber der Heidenapostel mit einer gewaltigen Gebärde, und sie versanken.

Bei allem Festhalten der Urgemeinde am Tempelbesuch und am Gesetz, hatten doch die Gläubigen ihre eigenen religiösen Versammlungen; sie beugten sich dem Ansehen des Petrus, Jakobus und Johannes und wählten sich ihre Presbyter und Almosenverteiler. Jener Zusammenhang mit dem jüdischen Gottesdienst verneint ebensowenig eine neue selbständige Kirchenbildung, als diese christlichen Zusammenkünfte sie bejahen und beweisen. Die Fragen sind ganz anders zu stellen. Hielten sich die Urgemeinden an die völkisch-jüdische, religiöse, altüberlieferte und lebendige Obrigkeit ein für allemal gebunden? War für sie die Lehre Jesu oder die Überlieferung der Schriftgelehrten maßgebend? Waren sie geneigt, sich den Anordnungen des Hohen Rates zu fügen, wenn dieser den Bannfluch über den Gekreuzigten und seine Lehre aussprach? Wollten sie mit dem messiaslosen Sion untergehen oder mit der neuen, messiasfreudigen Welt leben? Hielten sie den Tempel für wesentlich zur Gottesverehrung, nachdem der prophetische Fluch des Meisters den letzten Stein aus seinen Grundmauern gerissen hatte? Da alle diese Fragen an der Hand der Quellen mit nein zu beantworten sind, so ist das Verständnis der Urgemeinde für eine weltumspannende Heilssendung zur Genüge gesichert.

So hat uns denn die Predigt vom Reiche Gottes, die eigenartige Stellung, welche Christus dem Gesetze gegenüber einnahm, sein apostolischer Blick, der die ganze Welt umfaßte, zuletzt auch das Verhalten der ältesten Christen den Grundriß des welterobernden Planes Jesu klar enthüllt; die Umrisse einer neuen, allgemeinen Kirche stiegen vor unseren Augen auf. Nun gilt es nach den Aussprüchen des Meisters zu forschen, mit denen er sein Werk begründete und lebenskräftig machte.

Zweites Kapitel.

Die Stiftungsurkunden der Kirche.

§ 1. Die Rechtstitel des christlichen Apostolates.

Unhaltbare Theorien über das urchristliche Apostolat.

Unter den zahlreichen unwahrscheinlichen Annahmen, durch welche in neuerer Zeit die Anfänge des Christentums verdunkelt wurden, gipfelt die unmöglichste in der Behauptung, daß die Zwölfzahl der Apostel eine Sage sei, welche, in der Urgemeinde zu Jerusalem mit einer streitbaren Spitze gegen Paulus entstanden, von diesem selbst trotzdem begierig aufgegriffen und geschickt ausgenutzt worden wäre[1]).

Man vergegenwärtige sich nur einmal die damalige Lage. Noch schwebt die irdische Erscheinung des Meisters dem Geist aller Jünger lebendig vor, noch leuchtet sein verklärtes Bild am Himmelsrand, noch leben die nächsten Zeugen seines Lebens, seiner Worte und Taten, und bereits schmiedet ein kampflustiger Klatsch heimtückische Waffen gegen einen unliebsamen Bewunderer des Herrn, erfindet Hauptjünger und Hauptzeugen, kanonisiert ihre Zahl — und alle Bekannten und alle Getreuen des entschwundenen Messias stimmen gläubig zu, der Angefeindete selbst, Paulus von Tarsus, ergreift verschmitzt oder ahnungslos den gegen ihn gerichteten Pfeil und gebraucht ihn dreist und geschickt zur Abwehr seiner Neider. Es wird ihm zur Gewißheit, daß die Zwölf gelebt haben, obwohl er keine geschichtliche Spur von ihrem Dasein entdeckt, er glaubt es aufrichtig, er stützt wichtige Beweise mit dieser Sage, von der kein Zeitgenosse etwas weiß, die ihm über Nacht zur Tatsache geworden. Das geplante Ränkespiel erhellt sich zur Versöhnungsfeier.

Solche Wunder wären rätselhaft, selbst wenn Zeugnisse dafür vorlägen. Sie sind für den Historiker nicht vorhanden.

Noch durch andere künstliche Übermalungen hat man die Herrschergestalten der „Zwölf“ abzutönen gesucht. Die Sache soll so verlaufen sein: Judaistische Neider und Zänker wollten die Stellung des Heidenapostels erschüttern. Sie stellten sich über ihn und deckten sich zu dem Zwecke mit dem Ansehen der Zwölf. Nur

diese seien, so verbreiteten sie, Apostel im eigentlichsten Sinn. Paulus mußte sich zur Wehr setzen. Er verzichtete auf seine einzigartige Apostelgröße und machte die Zwölf sich gleich; seinen unmittelbaren Verkehr mit dem himmlischen Herrn schraubte er auf die gleiche Stufe mit den Beziehungen der Zwölf zum irdischen Messias hinunter. Er erniedrigte sich zur Kleinwelt der Urjünger, um sein versinkendes Ansehen zu retten. Er verfaßte eine geschickte Formel für die rechtliche Machtvollkommenheit der Zwölf, er verschmolz sie und sich zu einer einzigen, alle Nebenbuhler ausschließenden Größe; auf diesem Staatsstreich ruht die kirchliche Grundurkunde des unfehlbaren Lehramts und der apostolischen Bürgschaft für jedes echte Herrenwort.

Auch diese kühnen Unwahrscheinlichkeiten sind natürlich keine Geschichte; durch solche Willkürmaßregeln löst man keine Schwierigkeiten. Wo keine Rätsel vorliegen, soll man sie nicht schaffen. In unserem Falle hat die Geschichte gesprochen.

„Daß die Zwölfe einstimmig eines und dasselbe verkündet, daß sie es der Welt verkündet haben, daß sie zu diesem Beruf von Christus erwählt worden sind, daß die Gemeinden das Zeugnis der Zwölf als Richtschnur besitzen . . . sind entscheidende Thesen, die sich so weit zurückverfolgen lassen, als die uns bekannten Literaturreste der Heidenkirchen reichen.“ So schreibt Harnack mit Recht (Dogmengeschichte I[3], 154; vgl. I[4], 178—180). Mit anderen Worten, es war allgemein die Überzeugung verbreitet, daß die bevorzugte Stellung und Lehrgewalt der Urapostel, Paulus mit eingeschlossen, auf Christus und Gott zurückgehe.

Es ist ja unleugbar, daß die mannigfaltigen Umschreibungen der apostolischen Machtvollkommenheit bei den verschiedenen alten Schriftstellern immer ein Stück Lehrgehalt umschließen, das zeitlich Auseinanderliegende zusammenrücken, die Tatsachen des kräftig schlagenden Lebens in Rechtsbegriffe zwängen; die großen Ereignisse, das Wesentliche des Geschehens, werden aber durch eine solche Bearbeitung nicht berührt. Es hieße die quellenmäßigsten Überlieferungen entwerten, wollte man mit Harnack dieses einstimmige Zeugnis des christlichen Altertums einfach als lehrhafte Denkarbeit abtun. Man grübelte und klügelte damals doch wahrlich nicht über Kirchenrecht[2]).

Die Auserwählung und Unterweisung der „Zwölf“.

Betrachtet man die 29 Stellen in den Evangelien, an denen von den „Zwölf“ die Rede ist oder doch auf sie angespielt wird, so findet man sie alle in innigem Zusammenhang mit den wichtigsten evangelischen Erzählungen. Gewöhnlich werden die auserwählten Begleiter Jesu allerdings „Jünger“ oder die „Zwölf“ genannt, während der Name „Apostel“ im Evangelium des hl. Johannes gar nicht, bei Matthäus und

Markus einmal, öfters nur im Evangelium des hl. Lukas vorkommt[3]).

Die Auserwählung der Zwölf wird uns als eine höchst feierliche Handlung geschildert (Mk. 3, 13 ff.; Lk. 6, 12 ff.). Die Ausbildung läßt sich der Meister (Mt. 10, 24; 23, 8; Joh. 13, 13) besonders angelegen sein, und er zeichnet im Verlauf seiner Lehrtätigkeit deutlich genug ihre zukünftige Aufgaben.

Für die Fischer vom See Genesareth war das weissagende Wort „Ich werde euch zu Menschenfischern machen" (Mt. 4, 19 = Mk. 1, 17; vgl. Lk. 5, 10) besonders anschaulich. Sie erblickten darin, zuerst natürlich erst dunkel und wie aus der Ferne, den Beruf, Menschen für Gottes Reich zu gewinnen. Und als sie der Meister später mit dem Salz der Erde, dem Geschmack gebenden, dem erhaltenden, verglich, als er ihnen die Versicherung gab, sie seien das Licht der Welt und eine auf Bergeshöhen hell schimmernde Stadt (Mt. 5, 13 ff.), da mußte es ihnen zum Bewußtsein kommen, daß ihr Beispiel, ihre Lehre und ihre ganze Stellung die Welt erneuern sollten. Eine eindringliche Forschung hat die Gedanken der Weltweite, welche in den Bildern des Salzes d e r E r d e und des Lichtes d e r W e l t geborgen liegen, aufgedeckt.

Ähnliche Eingebungen bewegten den Geist des Meisters, als ihm Matthäus Levi, der neu erwählte Jünger, ein Gastmahl in seinem Hause gab (Mt. 9, 9 ff. = Mk. 2, 13 ff. = Lk. 5, 27 ff.). Wie Jahve im Alten Bund der Bräutigam des Volkes Israel war, und wie dieses Brautverhältnis in der messianischen Zeit zu höchster Reinheit und herrlichster Verklärung kommen sollte, so führt sich hier Jesus als Bräutigam seiner Jünger und Schüler ein (Mt. 9, 15 ff. = Mk. 2, 19 ff. = Lk. 5, 34 ff.; vgl. Joh. 3, 29 ff.). Er ist der Mittelpunkt ihrer Verehrung und ihres Lebens. Solang er unter ihnen weilt, brauchen sie nicht zu fasten, nach seinem Tode kommt für sie die Zeit der Trauer. Und im Anschluß daran bringt er das Gleichnis von dem neuen Kleid und den neuen Schläuchen. Lieblicher und klarer konnte Jesus den Gedanken an eine neue Lebensauffassung, an ein neues Gesetz, an neue Hochziele und damit auch an eine neue Weltaufgabe der Apostel gar nicht zum Ausdruck bringen.

Wort und Beispiel des Lehrers erschütterten in der Jüngerschar mehr und mehr den Glauben an die Verbindlichkeit der pharisäischen Satzungen; die Auserwählten wurden gleichsam unbewußt vom engen jüdischen Sonderleben getrennt. Andere kräftige Sprüche und Handlungen des Meisters lockerten und lösten unvermerkt die allzu zähen Bande der Familie und des Blutes. Staunend hörten die Apostel, wie der Herr Mutter und Verwandte übersah und auf seine Jünger als seine wahren Brüder und Eltern hinwies (Mt. 12, 46 ff. = Mk. 3, 31 ff. = Lk. 8, 19 ff.). Die scharfe Rüge, „laß die Toten ihre Toten begraben", der unzufriedene Blick des Herrn, als ein zögernder Nachfolger vom Hause Abschied nehmen wollte (Mt. 8, 18 ff.), die Forderung, Hab und Gut unter die Armen zu verteilen, ein Ansinnen, an dessen Härte der gottsuchende Eifer des reichen Jünglings zerschellte (Mt. 19, 16 ff. = Mk. 10, 17 ff. = Lk. 18, 19 ff.), das Feuerwort vom Schwert und von der Zwietracht, welche die neue Lehre zwischen Freunde und Verwandte werfen werde (Mt. 10, 34 ff.), alles das zertrümmerte unbarmherzig die befestigten Schlupfwinkel jüdischer und heidnischer Selbstliebe und weitete die Herzen zu einem opferfreudigen Apostolat.

Und dann kam für die Jünger die feierliche Stunde, da der Meister ihnen und ihnen allein die Parabeln vom Reiche Gottes erklärte und sie selig pries, weil es ihnen vergönnt sei zu sehen und zu hören, wonach die alten Gerechten und die Propheten sich umsonst gesehnt hätten (Mt. 13, 10 ff., 16 ff.; Mk. 4, 10 ff., 13 ff.; Lk. 8, 9 ff., 11 ff.). Nachdem so Vertrauen und Erkenntnis in ihrem Herzen gewachsen waren, zogen sie im Auftrag des Messias aus und verkündeten die Nähe des Reiches Gottes (Mt. 10, 1 ff.; Mk. 6, 7 ff.; Lk. 9, 2 ff.). Der Herr gab ihnen volle Gewalt mit auf den Weg. Was die Zwölf bisher gehört und erfahren hatten, öffnete ihnen einen weiten und schönen Ausblick in die Zukunft. Sie hatten die frohe Botschaft der Gottesherrschaft zu verkünden. Das war der Lebensberuf, zu dem sie der Messias auserkoren hatte. Sie fühlten sich als die Diener des Königs, welche die Geladenen zum Hochzeitsmahle rufen sollten (vgl. Mt. 22, 1 ff.). Sie dachten sich aber ihre Stellung nicht bloß als einfaches

Predigtamt, sondern als eine hohe, mit Machtvollkommenheit verbundene Würde. Daher die Rangstreitigkeiten unter ihnen (Mt. 18, 1 ff. = Mk. 9, 33 ff. = Lk. 9, 46 ff.; vgl. Lk. 22, 26); daher die Bitte der Söhne des Zebedäus, im Reiche Christi zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen (Mt. 20, 20 ff. = Mk. 10, 35 ff.). Der Meister dämpft den aus solchen Ansprüchen hervorquellenden Stolz, er verweist die Unerfahrenen auf die Demut, aber er leugnet ihre hohe Stellung nicht ab. Zeuge ist sein Wort vom Richteramt der Zwölf über die Stämme Israels (Mt. 19, 28; vgl. Lk. 22, 28). Zeuge sein frohlockendes Gebet: „Ich danke dir, Vater, daß du vor den Weltweisen und Weltklugen verborgen hast, was du den Kleinen offenbartest," im Zusammenhang mit dem Ausruf des Gesetzgebers: „Alles ward mir von meinem Vater übertragen" (Mt. 11, 25—27).

Die Übertragung einer dreifachen Gewalt an die „Zwölf".

So war es denn eigentlich bloß eine kurze Zusammenfassung aller bis dahin gegebenen Verheißungen, als der Meister den Zwölf erklärte: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr lösen werdet auf Erden, wird auch gelöst bleiben im Himmel" (Mt. 18, 18).

Wann der Herr dieses Wort zu seinen Jüngern gesprochen hat, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Der Evangelist Matthäus, der einzige, welcher es berichtet, erzählt davon im Anschluß an eine Aufforderung Jesu zur langmütigen Zurechtweisung (Mt. 18, 15). Den Fehlenden soll man unter vier Augen ermahnen; fruchtet das nicht, so weise man ihn vor Zeugen zurecht, endlich sage man es der Kirche. Und hört der Schuldige die Kirche nicht, so gelte er als Heide und Zöllner. Gleich daran schließt sich das Wort von der Binde- und Lösegewalt.

Man kennt die Art des hl. Matthäus, Aussprüche des Herrn, welche zu ganz verschiedenen Zeiten gefallen waren, planmäßig zusammenzustellen. So bringt das 18. Kapitel verschiedene Lehren, welche sich besonders auf die Zwölf, ihre Rechte, Pflichten und Aussichten beziehen. Da paßte denn auch unser Auftrag gut hinein. Er steht ganz unbefangen und still da, nur lose mit dem Vorhergehenden und gar nicht mit dem Folgenden zusammenhängend. Und eben darin liegt ein unschätzbares Zeugnis für seine Echtheit. Wäre der Text erfunden oder auch nur aufgeputzt worden, um die Machtstellung des Apostelkollegiums zu erhärten, so hätte man ihn nicht als einsamen Block mitten in eine fremdartige Umgebung versetzt; man hätte ihn als eines der wichtigsten Herrenworte gewiß

nicht zu einem scheinbar nebensächlichen Anhängsel eines Moralausspruchs Christi gemacht; man hätte ihm eine auffallende Fassung geschenkt und einen hervorragenden Platz angewiesen. Aber Matthäus schrieb diesen Text offenbar nieder ohne die geringste Absicht, einen Hauptpunkt der christlichen Verfassung durch ihn zu stützen und zu beweisen. Er berichtet einfach eine Tatsache.

Die Überlieferung wußte von diesem Ausspruch Jesu wie von anderen, welche hier neben ihm auftreten; Aussprüche über die Demut und das Ärgernis, die Sorge für die Seele und die Nächstenliebe, das Vertrauen und die Barmherzigkeit; lauter Mahnungen, welche nicht bloß einmal von den Lippen des Herrn gefallen sind, sondern den immer wiederkehrenden Gegenstand seiner Unterweisungen, zumal im engen Kreise der Vertrauten, bildeten.

Auch ohne dieses Wort in der bestimmten Fassung bei Matthäus hätten die Apostel aus allem, was der Herr ihnen auftrug, die Überzeugung davontragen müssen, daß der Meister ihnen einen Teil seiner Autorität vermache, daß sie im Kreise der Anhänger Jesu in religiösen Dingen befehlen und verbieten dürfen, daß sie in erster Linie die Lehre des Messias mit Gesetzeskraft zu verkünden haben, Glauben fordern und Gehorsam heischen können. Und eben das liegt denn auch im Spruch von der Binde- und Lösegewalt enthalten. Man brauchte keine Rechtstheorien aufzustellen, um dieses einfache und klare Rechtsverhältnis zu durchschauen; man brauchte den Ausdruck „Regierungsgewalt“ nicht zu prägen, um tatsächlich zu regieren und zu gehorchen. Die Sache war vollkommen deutlich. Ein späteres Geschlecht bildete den Sprachgebrauch aus; dieser brachte wertvolle Bestimmtheiten, aber auch Dunkelheiten; sie drohten manchmal die Sache zu ersticken, und man mußte am Wortausdruck meißeln und feilen, damit der ursprüngliche, kristallklare Gedanke des Meisters nicht durch die aus der mannigfaltigen Ausdrucksweise immer neu und üppig hervorwachsenden Gebilde überwuchert werde. Der kleine, lebensvolle Kern mußte durch den reichsten Schutz von Worten gesichert werden. So entstand Stück um Stück die Geschichte der Verfassungsbegriffe; sie sieht, wie eine neue Welt von Ideen und Verästelungen aus gegenüber der einheitlichen Masse des ursprünglich Gegebenen. Und doch ist es keine Schöpfung aus nichts, sondern eine langsame Enthüllung und Freimachung bereits vorhandener, aber noch gebundener Kräfte.

Das gesetzhaltige Wort von der Binde- und Lösegewalt reißt durch seine Vereinigung von Himmel und Erde die schmalen Schranken der jüdischen Volksenge nieder. Der große Zerstörer der pharisäischen Binde- und Lösegewalten (vgl. Mt. 15, 12 ff.; 23, 1 ff.) dachte nicht an ein neues schweres Joch (vgl. Mt. 11, 28 ff.), welches seinen Anhängern aufgebürdet werden sollte. Eben die Weltweite und nur sie stellte die Bürgschaft für eine freiere Regierung. Die Besonderheiten der Völker sind ja schon allein der Zauberschutz einer sich stets verjüngenden Freiheit. Sodann hatte die den Zwölf übertragene Gewalt ihre festen Schranken; die Lehre des Meisters hielt sie in bestimmten Grenzen. Dieselbe Lehre setzte auch gewissermaßen den Gegenstand der Binde- und Lösegewalt fest; der erste Gegenstand aber war sie selbst. Die Verkündigung und Erklärung der Lehre blieb die erste Aufgabe und das erste Recht der Apostel. Und so schließt die örtliche Unbeschränktheit der Regierung das Weltapostolat in sich[4]).

Wir verstehen, daß die Zurückhaltung des Meisters den Heiden gegenüber und die überkühne Hoffnung der Jünger, zunächst die große Masse der Stammgenossen für das Reich gewinnen zu können, der Sache engherziger Judenchristen (Apg. 15, 1 ff.) günstig war und den Gedanken nahelegen konnte, alle Heidenmission für das Ende der Zeiten, das immer vor Augen stand, aufzusparen. Aber auch die Anfänge der Arbeit unter Nichtjuden (Apg. 10, 1 ff.; 11, 19 ff.)[5]), die durch weitschauende Apostel und Neubekehrte erzwungene Duldung, der feste Blick in die weltumfassende Aufgabe der Zukunft, sind nur erklärlich, wenn man den Glauben der Apostel an den allumspannenden Sendungsauftrag des Auferstandenen mit in Rechnung zieht. Das Wort des verklärten Meisters: „Mir ist alle Gewalt übertragen im Himmel und auf Erden; so ziehet denn aus und macht euch alle Völker zu Schülern, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und sie alles festhalten lehrt, was ich euch aufgetragen habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt. 28, 19 f.), dieses großartige Wort kann nicht die Erfindung eingeschüchterter Fischer sein; es

kann noch weniger in einer engherzigen, an der jüdischen Scholle klebenden Gemeinde entstehen; selbst bei einem Paulus vermochte es höchstens schlummernde Kräfte zu erwecken, aber der Anlauf und die Begeisterung wären ohne die Tatsächlichkeit dieses Auftrags unerklärlich. Der unparteiische Geschichtschreiber vermag diesen weltgeschichtlichen Befehl im Munde eines Propheten von Nazareth zu begreifen; dagegen findet er im ersten christlichen Weltbild keine Triebkraft, welche dieses Machtwort hätte prägen und zum Erfolge führen können, wenn es nicht schon als Testament des Meisters wirklich und lebendig vorangeleuchtet hätte.

Die Regierungsgewalt schließt nicht bloß die Lehrbefugnis in sich. Der Meister hat noch das Wort vom Taufen aller Völker, von der Gedenkfeier des letzten Abendmahls und nach seiner Auferstehung von der Macht, Sünden nachzulassen und zu behalten, gesprochen (Mt. 28,19; 1. Kor. 11, 23 ff.; Joh. 20, 21 ff.). Wir reden jetzt von einer den Zwölf dadurch übertragenen Heiligungsgewalt. Der Ausdruck ist gut gewählt. Die Menschen durch Vereinigung mit sich und mit dem Vater zu einem vollkommneren religiösen und sittlichen Leben zu erheben, d. h. zu heiligen, war der ausgesprochene, von allen anerkannte Lebensplan Jesu. Die Aufnahme in diese Gottesgemeinschaft durch die Taufe, die Reinerhaltung dieser Gottesgemeinschaft durch eine stets erneuerte Sündlosigkeit, das Miterleben des Leidens Christi und die lebendige Einverleibung der Rebe in den Gottessohn, den Weinstock, durch die Eucharistie, sind gewiß heiligende Kräfte.

Das Fortleben des Apostolates.

Es ist mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit behauptet worden, daß die den Zwölf übertragene Gewalt ein vorübergehendes Sondervorrecht war. Freilich, wenn Jesus an ein nahes Weltende, dessen Zeugen alle Apostel sein sollten, geglaubt hätte, dann, aber auch nur dann, galten seine Aufträge — aber doch auch nur zum Teil — den Zwölf allein. Wir haben schon oben diese Annahme einer kleinlichen Kurzsichtigkeit Jesu abgelehnt. Der Meister hat tatsächlich niemals den Bestand seiner Gründung und seines Werkes an das Leben der ersten Folge seiner Jünger geknüpft; in seiner Eigenschaft als unfehlbarer Gottgesandter hat er die Unvergänglichkeit seiner

Schöpfung mit klaren Worten vorausgesagt: „Ich bin bei euch bis zum Ende der Zeiten“ (Mt. 28, 20; vgl. 16, 18); so war es denn einfach eine Weiterführung seiner Absichten, wenn man die wesentlichen Rechte des Apostolates als bleibende Einrichtung faßte. Gewiß erhalten die Sendungsworte Jesu, geradeso wie seine Verheißung an Simon Petrus, die Einsetzungsworte beim letzten Abendmahl und noch viele andere Aussprüche erst im Lichte der Lehre von Christi Gottheit ihren Vollsinn; aber ein vorurteilsloser Geschichtschreiber wird auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf diese Wahrheit den Missionsauftrag an die Apostel eben wegen seiner Allgemeinheit und seines gesetzgeberischen Tones wie eine Stiftungsurkunde behandeln. Die Auffassung, es sei der Wille und die Absicht des Herrn gewesen, jene erhaltenden und bildenden Kräfte des Christentums, deren Träger die Zwölf waren, in der Stunde ihres Todes verschwinden zu lassen, selbst wenn die günstigsten Umstände vorhanden waren, um sie in Tätigkeit zu erhalten, und obwohl ihr Weiterleben unumgänglich nötig war zur Erhaltung des Ganzen, diese Auffassung ist mit der Denkart und Handlungsweise Jesu unvereinbar. Der Katholik hält hier einen nicht zu erstürmenden Posten besetzt. Kein Stifter, kein Schulhaupt, kein Lehrer der Menschheit hat jemals nur für die erste Geschlechtsfolge seine Veranstaltungen und Vorsichtsmaßregeln getroffen. Die Erhaltung und der Ausbau der vom Schöpfer eines Werkes aufgestellten Grundlinien ist seine selbstverständlichste Absicht und die unveräußerliche Aufgabe der Schüler. Hätten selbst noch einige Apostel das Weltende erlebt, so wäre doch bei der Ausbreitung des neuen Reiches und dem Ausscheiden einiger der ersten Jünger Jesu die Einsetzung von Stellvertretern und Nachfolgern mit einer Ausrüstung wesentlicher Rechte unabweislich gewesen. Und diese Unabweislichkeit ist Zeugnis genug für die Rechtmäßigkeit der Deutung des gesetzgeberischen Gedankens Jesu in unserem Sinne. Denn Jesu Blick war doch wohl scharf genug, bis zu den Nöten des nächsten Augenblicks vorzudringen.

So ist denn die apostolische „Sukzession“, als Erbe der Apostel, wenn man auch nur die innerlich menschlichen und

geschichtsbildenden Kräfte in Rechnung zieht, einer der klarsten und notwendigsten urchristlichen Gedanken.

§ 2. Die Rechtstitel des Primates.

Das Herrnwort vom Felsenmann.

Jesus wollte sich einmal auf längere Zeit vor dem ungestümen Drängen der wundersüchtigen Volksmassen und der peinigenden Trostlosigkeit des jüdischen Unglaubens flüchten. Er zog mit seinen Jüngern nordwärts. Etwa zehn Stunden vom See Genezareth entfernt lag im Gebiete des Tetrarchen Philippus die Stadt Paneas, heute noch im Dorfe Banias weiterlebend. Philippus hatte sie erweitert und zu Ehren des römischen Kaisers Cäsarea genannt. Jesus ging voraus, allein, und betete. Wenn er die Augen erhob, sah er im Hintergrund den schneebedeckten Gipfel des Hermon und vor sich auf steilem Fels den in weißem Marmor schimmernden Tempel des Augustus. Am Fuße des Felsens faßte eine dunkle Kluft eine der Quellen des Jordan[1]). Man befand sich eigentlich schon auf heidnischem Boden. Da rief der Meister plötzlich die Apostel und fragte sie: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ Sie antworteten: „Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elias, andere für Jeremias, andere endlich sagen, einer der alten Propheten sei wieder erschienen.“ „Und für wen haltet ihr mich denn?“ fuhr Jesus fort. Da antwortete Simon Petrus und rief aus: „Du bist der Messias, des lebendigen Gottes Sohn!“ Darauf sprach Jesus: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn nicht Fleisch und Blut brachte dir die Enthüllung, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir, daß du ein Fels bist (Petrus), und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht bewältigen. Und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was immer du auf Erden binden wirst, wird auch in den Himmeln gebunden sein, und was immer du auf Erden lösen wirst, wird auch in den Himmeln gelöst sein“ (Mt. 16, 13—20).

Diese Worte gehören zum Kernigsten, Eigenartigsten und Erhabensten, was der Menschensohn gesprochen hat, und was überhaupt jemals von Menschenlippen geflossen ist. Es

sind Worte, die nur ein ganz großer Geist ersinnt, Worte, welche nicht erfunden werden können.

Im Aramäischen war die Ausdrucksweise klarer als im Griechischen; ein Jude verstand unschwer den Sinn. Binden und Lösen war kein ungebräuchliches Bild für erlauben und verbieten. Einer der größten lebenden Kenner des Aramäischen, Gustav Dalman, meint mit Recht, der Nachdruck der Verheißung bei Matthäus falle darauf, „daß das Wort dessen, welcher autoritativ ‚erlauben' und ‚verbieten' kann, überhaupt entscheidende Bedeutung hat" (Worte Jesu I, 176). „Im Himmel" ist gleichbedeutend mit „bei Gott". Das war allbekannt. Im Talmud sagt ein Rabbiner: „Für jeden, der drunten auf einen Tag gebannt ist, gibt es, selbst wenn man ihn auf Erden vom Bann gelöst hat, droben keine Lösung vor sieben Tagen."[2])

Dem Inhaber der Schlüssel ist das gesamte Hauswesen unterstellt. Hier lag ebenfalls ein gebräuchliches Bild vor. „So hat auch Petrus" — diesen Schluß zieht wieder Dalman (a. a. O. 177) — „Mt. 16, 19 die Schlüssel der Himmelsherrschaft und ist als Schlüsselverwalter bevollmächtigter Hausvogt Gottes auf Erden. Da es sich dabei um die Gemeinde Jesu handelt, in welcher Petrus dies Amt verwalten wird, und keinerlei Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet angedeutet ist, so wird Lehr- und Disziplinargewalt betrachtet werden müssen als ihm übertragen. Petrus hat soeben gezeigt, daß er seinen Meister am besten versteht. Deshalb soll er es sein, welcher einst die Stellung in der Gemeinde einnimmt, welche Jesus jetzt gegenüber seinen Jüngern besitzt."[3]) Diese Erklärung unserer Stelle deckt sich, soweit es sich um den Primat handelt, mit der vom Vatikanischen Konzil gegebenen klassischen Deutung (Sess. IV. 3. Denz. — Bannw. 1822).

Wir haben bisher nur den letzten Teil der Verheißung untersucht; die volle Ausprägung erhält dieser Schluß erst durch den Zusammenhang mit den ersten Sätzen Christi. Die Verbindung des Wortes Kirche mit dem Bilde des Baues und des Bauens war dem Urchristentum ebenfalls geläufig. Paulus liebt diesen Bildausdruck (vgl. 1 Kor. 3, 10 ff.; Röm. 15, 20; Eph. 2, 20). Er wird uns klar durch ein Herrenwort der

Bergpredigt (Mt. 7, 24 ff.; Lk. 6, 47 ff.). Da spricht Jesus von einem auf Fels gebauten Haus; es hält Stand beim wildesten Anprall der Stürme und entfesselter Wasserkräfte, während das auf Sand gebaute Haus zusammenbricht. So wird auch der Kirchenbau erhalten bleiben, weil er auf Felsboden steht. Und dieser Felsgrund ist Petrus. Ohne ihn müßte das Gebäude einstürzen. Der stärkste Turm stürzt, wenn ihm die Grundfeste entzogen wird.

Eine Person kann nur durch ihre Machtbefugnisse und ihr Ansehen lebendige Grundmauer sein. Die Kirche ist die durch einen Glauben, eine Hoffnung, eine Liebe zusammengehaltene, göttlich geeinte, organisierte Gesellschaft. Die Mächte der Unterwelt[4]) offenbaren sich als Zwietracht, Spaltung, Irrtum und Unglaube. Siegen diese Kräfte über die Kirche, dann haben die Pforten der Hölle die Stiftung Christi auch schon bewältigt. Soll die Kirche im Kampfe bestehen, so dürfen der eine Glaube, die eine Hoffnung, die eine Liebe nicht erschüttert werden, sie müssen unversehrt aufrecht stehen. Und eben diese Unversehrtheit soll nach Jesu Willen durch die innige Verbindung mit dem Felsen, d. h. mit der Autorität des Apostels Simon, gewahrt bleiben. Simons gebietendes und entscheidendes Wort hat die Einheit zu erhalten. Das ist der Sinn der Verheißung Christi. Damit stoßen wir aber auf ihre tiefste Bedeutung.

Irrtum bedeutet die Feindschaft gegen die Wahrheit; der Verlust der von Christus verkündeten Lehre führt notwendig den Untergang seiner Stiftung herbei; deshalb muß der Felsgrund, dessen Härte und Unbeugsamkeit allein Bestand und Leben der Kirche verbürgt, gegen allen Ansturm des Irrtums geschützt sein und im unwandelbaren Besitz der Wahrheit bleiben. Petrus darf also der Wahrheitsgabe nicht entbehren. Wenn er als Stellvertreter und Hausvogt des Menschensohnes sich für eine Wahrheit ausspricht und sie zu dem vom Meister enthüllten Offenbarungsinhalt rechnet, kann er dem Irrtum nicht verfallen. Sollen sich Jesu Worte nicht als leerer Schall verflüchtigen, so muß sich ihr zutage liegender Sinn bewahrheiten: Ohne Felsgrund kein haltbarer, kein standfester Bau, und die Grundfeste ist Petrus; ohne unantastbare, unveränder-

liche Wahrheit keine Offenbarung, keine Einheit, keine Kirche, kein zweiter Christus; also muß dieser Felsgrund, muß Petrus diese Wahrheit untrüglich und für immer festhalten und künden.

Die Echtheit der Felsverheißung.

Es sind die unglaublichsten Anstrengungen gemacht worden, die Unechtheit dieser Worte Jesu an Petrus nachzuweisen. Handschriftlich ist der Text vollkommen gesichert. Der Versuch, ihn aus der Evangelienharmonie Tatians um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auszumerzen, wurde von protestantischer Seite glänzend zurückgewiesen[5]). Ein halbes Dutzend Belege von Kirchenschriftstellern bis zum vierten Jahrhundert, bei denen unsere Stelle in etwas anderer Form erscheint, erweist natürlich nichts gegen die Sicherheit der Textüberlieferung. Ähnliche Verschiedenheiten beobachten wir bei sehr vielen andern Stellen aus dem Neuen Testament. Es sind freie Anführungen, Anspielungen, Gedächtnisfehler, bewußte Änderungen im Dienste einer dogmatischen oder moralischen Anwendung oder eines Wortspiels.

Wann soll übrigens unser Text in das Evangelium des hl. Matthäus eingeschmuggelt worden sein? Nach 150, antwortete bisher die allgemeine Ansicht; sonst wäre es unerklärlich, daß vor der Neige des Jahrhunderts kein Schriftsteller sich auf ihn beruft.

Zuerst ein Wort zum letzten Satz. Die meisten christlichen Literaturerzeugnisse der ältesten Zeit sind verloren gegangen. Daß im geringen Rest, der uns vorliegt, die Stelle Mt. 16, 18 nicht fehlen durfte, ist eine vollkommen willkürliche Behauptung. Übrigens liest man ihn nicht erst in Tatians Evangelienharmonie. Bereits sein Lehrer, der hl. Martyrer Justinus, spielt in seiner Unterredung mit Tryphon (Kap. 100 u. 106) deutlich genug auf den Anfang unseres Textes an. Daß er und Irenäus die denkwürdige Begebenheit bei Cäsarea Philippi erwähnen, ohne die Entwicklung ausführlich mitzuteilen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß beide an diesen Stellen von der Gottheit Christi und nicht vom Vorrang des hl. Petrus sprechen. Eine Nicht-Erwähnung an unpassendem Orte ist doch kein Beweis dafür, daß die Sache dem Verfasser unbekannt war.

Bis zum Jahr 260 liegen übrigens fünfundzwanzig Anführungen unserer Stelle vor[6]). Und da soll er erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zugunsten des römischen Bischofs erfunden worden sein. Also doch wohl in Rom selbst. Wie erklärt man die schnelle allgemeine Verbreitung, die Aufnahme nicht bloß in alle griechischen Handschriften, sondern auch in die Übersetzungen? Es sollte doch wohl der Widerstand und die selbständige Stellung der alexandrinischen Kirche und des Orients durch die Wucht des Felsentextes gebrochen werden. Und bereits der Alexandriner Origenes, der große Handschriftenkenner, arbeitet mehrmals mit ihm wie mit einem zweifellos sicheren Bestandteil des Evangeliums. Schon vorher, als der zum Montanismus übergetretene Tertullian in seinem Buche

über die Keuschheit mit den schärfsten Waffen den römischen Bischof angriff, stellte sich ihm die Petrusverheißung entgegen. Die Echtheit galt ihm als unanfechtbar; er half sich durch künstliche Umdeutungen. Und da soll die Stelle erst 30—40 Jahre vorher von der römischen Kirche, die der Afrikaner mit allen Mitteln bekämpft, geprägt worden sein, ohne daß der schlaue und gelehrte Gegner die ihm durch diese Fälschung in die Hand gedrückte tödliche Waffe auch nur geahnt hätte.

Man müßte also jedenfalls die Fälschung bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zurückverlegen[7]). Aber nach den meisten protestantischen Forschern, welche die Felsverheißung ablehnen, gab es damals noch keine monarchischen Bischöfe in Rom. Wozu also die Arbeit? Einige wollen allerdings bereits Klemens um das Jahr 98 zum ersten Papst und Entdecker des Kirchenrechts machen. Dieser hätte dann freilich ein Interesse daran gehabt, den kräftigen Matthäustext zu erfinden und als besten Beweis gegen die widerspenstigen Korinther zu zücken. Aber gerade er erwähnt die Stelle nicht!

Kurz, zwischen den Jahren 90 und 180 findet sich kein einziger Zeitpunkt, der die Einschmuggelung unseres Textes auch nur möglich erscheinen ließe. Da muß man sich wohl auf die schwächste Linie zurückziehen und den hl. Jakobus von Jerusalem mit dem Kreis seiner Getreuen zu geheimen Urhebern der Felsverheißung stempeln. Sie zürnten dem hl. Paulus ob des Tadels, welchen er in Antiochien gegen Petrus ausgesprochen hatte, und um seinen Einfluß zu untergraben und Simons Ansehen zu heben, erfanden sie das Wort Christi. Diese geschichtliche Spielerei[8]) hat die gleiche Beweiskraft wie die Ausführungen R. Bultmanns[9]), der in Mt. 16, 16ff. zwar den Niederschlag des Kirchenbewußtseins sieht, aber nicht der römischen Gemeinde, sondern der Urgemeinde von Jerusalem. Die Stelle sei ein Hinweis auf die Bedeutung der Ostervision des Petrus. Auch die Religionswissenschaft hat sich um die Erklärung der Stelle bemüht. Für W. Köhler[10]) ist sie das Ergebnis der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike. Um sich den heidnischen Mysterien gegenüber halten zu können, hat sich das Christentum in das Gewand der Antike gehüllt. So wurde Petrus zum Himmelspförtner. Viel weiter geht A. Drews, nach welchem Petrus ein Mythos, die Verkörperung eines Felsgottes ist. Einer Widerlegung bedarf diese Aufstellung nicht.

Wenn wir das sechzehnte Kapitel des Matthäus mit dem sonstigen Bestand von Nachrichten über Petrus vergleichen, stoßen wir auf bemerkenswerte Bestätigungen. Die Parabel vom Haushalter bei Lukas (12, 41 f.) bezieht sich ausdrücklich auf den Hausvogt Christi. Er wisse nicht, wann der Herr zur Rechenschaftsablage wieder käme, darum solle er seines Amtes mit Milde und Umsicht walten. Das ist die

Bedeutung des Gleichnisses. Für den Meister und für sich selbst zahlt Petrus im Auftrage des Herrn die wunderbar gefischte Steuermünze (Mt. 17, 24 ff.). Für Petrus hat Christus besonders gebetet, daß sein Glaube nicht gebräche, und nach seiner Bekehrung soll er die Brüder stärken (Lk. 22, 31 ff.). „Petrus und die mit ihm" ist ein mehrmals wiederkehrender Ausdruck im Evangelium (Lk. 8, 45; 9, 32; vgl. Apg. 2, 14; 5, 29). Unter den Aposteln wird Petrus an erster Stelle genannt. Sein bedeutsames Hervortreten in der Apostelgeschichte ist zu bekannt, als daß wir darauf eingehen müßten.

Von ausnehmender Wichtigkeit ist das Zeugnis des Johannesevangeliums. Johannes erzählt uns (1, 46), wie der Herr gleich bei der ersten Begegnung dem Sohn des Jonas, Simon, den Beinamen Fels (Petrus) gab; er zeigt uns den Auferstandenen, da er Simon Petrus zum Hirten seiner Lämmer und Schafe einsetzte (21, 15 ff.). Diese feierlichen Worte beurkunden aufs deutlichste die allumfassende, gebietende Machtstellung Simons inmitten der Urgemeinde und ihrer übrigen Leiter. Für den Juden war mit dem Bild des Weidens die Tatsache des Regierens und Beherrschens allgemein verständlich bezeugt.

Einem Orientalen erklärt dieses Bild, auch das des Felsens, des Bindens und Lösens, der Schlüsselverwaltung die Absicht Christi anschaulicher und ergreifender als die nüchterne juridische Formel; auch prägt sich das Bild tiefer ein und pflanzt sich leichter in der Überlieferung fort. Es verrät daher wenig Verständnis für die Ausdrucksweise und die seelischen Stimmungen im Zeitalter Jesu, wenn man verlangt, wie es Schnitzer[11]) tut, Jesus hätte ohne Bild gleichsam in gesetzgeberischer Sprache seine Mitteilung an Petrus erlassen sollen. Christus verfaßte nicht Gesetzformeln, die wortgetreu als bezifferte Satzung in einem Gesetzbuch schriftlich festzulegen waren; er sprach Machtworte, die unter dem Schutze seines Geistes in seiner Kirche lebendig werden sollten.

Jesus erzog seine Jünger nicht bloß zum Lehren und Befehlen, sondern auch zur Demut. Gerade die Höchsten sollten sich als aller Diener fühlen. Wollte Petrus ein wahrer Schüler seines Meisters werden, so mußte er seine Fehltritte

einsehen und Tadel vertragen können. Einmal wollte er den Herrn von seinem Leidensberuf zurückhalten. Da erfuhr er die schärfste Zurückweisung aus dem Munde Jesu (Mt. 16, 21 ff.). Was war er denn auch, der bescheidene Fischer, dem Menschensohn gegenüber? Von ihm hatte er alles erhalten, was ihn über die andern erhob. Es heißt also einfach die faßlichsten Grundsätze des Christentums preisgeben, wenn man den scharfen Tadel des Herrn mit der Felsverheißung unverträglich findet. Ganz im Gegenteil: Der damals noch recht irdisch gesinnte Sohn des Jonas bedurfte mancher herben Zurechtweisung, um sich seiner Machtstellung nicht zu überheben. Und diese erzieherische Notwendigkeit sollte der weiseste Lehrmeister übersehen haben?

Es ist auch, z. B. von Resch[12]), gesagt worden, daß manche Ausdrucksweisen und die ganze Haltung des hl. Paulus unerklärlich wären, wenn er etwas vom Primat des Petrus gewußt hätte.

Von allen Einwendungen ist diese einem Kenner der christlichen Urzeit am wenigsten verständlich. Ein kräftiges Wort der Zurechtweisung, wie es von den Lippen des Weltapostels gegen Kephas in Antiochien fiel, mag einem orientalischen Machthaber gegenüber unbegreiflich erscheinen, ein Diener Christi aber, und wäre er auch der erste und höchste, ja gerade als solcher — denn im Christentum soll der Angesehenste der Demütigste sein — muß einen so wohl begründeten Tadel zu ertragen wissen. Auch betrachtet ja Paulus selbst sein Auftreten gegen Petrus als eine Kühnheit; man sieht, daß er ein hohes Ansehen des Felsenmannes voraussetzt.

Paulus nennt Petrus nicht stets an erster Stelle (1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5 — Gal. 2, 9). Paulus betont seine selbständige Geltung, er versichert, von den Uraposteln an Amtsbefugnissen und Würde nichts empfangen zu haben (z. B. Gal. 1, 1, 12 ff.; 2, 7 ff.; 1 Kor. 9, 1 ff.; 15, 7 ff.). Das soll, so wurde behauptet, mit dem Vorrang des Apostelfürsten unvereinbar sein. Als ob zu jener Zeit der Geistesfülle, in jenem goldenen Zeitalter, da Paulus und jeder der Zwölf auf ihre eigene Wahrheitsgabe sich stützten, ein besonderes Eingreifen des Felsenmannes nötig gewesen wäre; als ob unter jener ursprünglichen Herr-

schaft des Gesetzes der Liebe Simon seine Autorität und Machtvollkommenheit auf Schritt und Tritt hätte offenbaren müssen; als ob damals nicht die Demut als neue, erste Tugend allen äußeren Glanz und selbst die Erwähnung eines besonderen Ansehens niedergeschlagen hätte; als ob die von Christus eingesetzte, zeitbeherrschende Schlüsselgewalt mit kindischer Eilfertigkeit den vollen Gehalt ihrer Vorrechte prunkend ausstellen mußte, anstatt mit der Geduld der Ewigkeit zu warten, bis die schreiende Not eines künftigen Jahrhunderts sie zwang, den Schrein ihrer Vollmachten zu öffnen. Und dann hatte ja Paulus seine selbständige, bei allem Einvernehmen mit den Zwölf doch tatsächlich im weitesten Sinne unabhängige Stellung; er leitete sich durch seine eigenen Offenbarungen und wußte seinen Weg allein zu finden. Warum sollte er das nicht offen sagen und schreiben?

Die Nachfolger des hl. Petrus.

So hält denn einer ernsten Prüfung gegenüber kein einziger Einwand wider unsere Stelle stand.

Und nun erhebt sich noch die bedeutsame Frage, ob die Verheißung auf dem Weg nach Cäsarea nur Simon galt, oder ob sie Nachfolger des Apostels voraussetzte und ihnen die gleichen Rechte in Aussicht stellte.

Wenn Christus keine Weltkirche stiften wollte und an seine baldige Rückkehr zum Gerichte glaubte, ist die Antwort von selbst gegeben. Aber diese Annahme und diese Antwort ist schon längst von namhaften Forschern gründlich abgetan worden[13]). Christus hatte den Bestand seiner weltweiten Gemeinde bis zum Ende der Zeiten verkündet; daß Petrus vorher eines gewaltsamen Todes sterben werde, sagte er voraus (Joh. 21, 18 f.). Hätte Simon Petrus nach der Absicht Christi keine Nachfolger gefunden, welche gleich ihm das Fundament der Kirche bildeten, so wäre mit dem Tode des Apostels die Grundfeste verschwunden, die Kirche wäre nicht mehr Jesu Werk; als Jesu Stiftung wäre sie gestürzt. Wer die Echtheit der Worte Christi anerkennt und an die Fortdauer seiner Kirche durch die Jahrhunderte glaubt, zugleich aber einen vor fast zwei Jahrtausenden gestorbenen Mann als Fundament der lebenden, irdischen Kirche ansieht, durch die Kraft eines Verblichenen die Pforten der Hölle an dem

Kirchenfelsen sich brechen läßt und die Schlüssel dieses Hauses auf Erden den Händen eines der Erde Entrückten anvertraut, der mutet dem Herrn eine recht sinnlose oder zum wenigsten wunderlich weltfremde Verheißung zu.

Bedenklich und unwissenschaftlich ist diese einseitige Deutung gewiß. Denn ein Gesetzwort darf nicht willkürlich auf den ersten Träger der durch das Gesetz festgesetzten Vollmachten beschränkt werden; Sonderrechte des Amtes läßt kein besonnener Geschichtschreiber mit dem ersten Inhaber aussterben. Und mit einem Gesetzwort, mit Amtsrechten haben wir es hier zweifellos zu tun. Denn Christus knüpft das Schicksal seiner Kirche an das Schicksal des Felsenmannes, der sie tragen soll. Die Menschen sterben, seine Kirche wird aber bleiben. Die Felsverheißung kann mit dem Sohn des Jonas nicht aufhören; sonst müßte mit diesem Tod auch der Grundbau der Kirche und damit die Kirche selbst weichen und versinken.

So schließt denn der gewaltige Schlußklang der Verheißung Christi an den Felsenmann, „und die Pforten der Hölle werden die Kirche nicht überwältigen", die Tatsache in sich, daß die Wahrheitsgabe und unvergänglicher Bestand der Stiftung Jesu erhalten bleibt. Und sie bleibt ihr erhalten, so weit die Kirche im Zusammenhang bleibt mit dem Felsgrund, auf dem sie steht, mit Petrus.

Im Verlauf der Geschichte der römischen Kirche und des römischen Bistums spiegelt sich denn auch das Wort des Herrn leuchtend wider. Bevor wir das erwähnen, möge noch eine Bemerkung Platz finden.

Es ist ein weit verbreiteter[14]) Irrtum, daß die katholische Apologetik das Papsttum als Fortsetzung der Vorherrschaft Petri notwendig von dem Aufenthalt des Apostelfürsten in Rom und von seinem Bischofsamte daselbst abhängig machen müsse. Das ist nicht der Fall. Gewiß kann man den Beweis so führen, aber notwendig ist das keineswegs[15]). Der Apologet schlägt einen ganz sicheren Weg ein, wenn er die untrügliche Wahrheit der Verheißung Christi und den festen Bestand seiner Einrichtungen aus der göttlichen Sendung des Messias nachweist und auf dieser Grundlage weiter baut. Sobald es dann feststeht, daß Christus nicht bloß den Erstrang des hl. Petrus bestimmte, sondern von diesem Erstrang als einer bleibenden Einrichtung sprach, bedarf es nur noch des Nachweises, daß

die römischen Bischöfe allein die Sonderrechte des Felsenmannes in Anspruch nehmen. Dem Wort Christi gemäß muß es Nachfolger des Apostelfürsten geben; nur der Bischof von Rom kommt dabei nach dem Ausweis der Geschichte in Frage; damit ist der Schluß gegeben.

Und nun zu unserm Rundgang durch die zwei ersten Jahrhunderte, um uns des Einflusses Roms bewußt zu werden.

Der römische Bischof und die römische Kirche.

Begegnen wir zunächst einem häufig wiederkehrenden Einwand. Nicht der römische Bischof ist Machtträger, sagt man, sondern die römische Kirche. In diesem Satz birgt sich ein sonderbares Mißverständnis, um so sonderbarer, je kräftiger dabei der selbstherrliche, demokratische Einschlag der Gemeinde betont wird.

Bis zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts sprach man nicht gern von Sondertätigkeiten der kirchlichen Führer. Nicht der Bischof lehrt, sondern seine Kirche, nicht der Bischof opfert, sondern die Kirche. Noch Irenäus von Lyon bedient sich dieser Ausdrucksweise mit Vorliebe. Nur Ignatius von Antiochien nimmt in seinen Briefen eine Art Sonderstellung ein. Die Kirche wurde eben ganz im Paulinischen Sinn als Lebekörper gefaßt (vgl. 1 Kor. 6, 15; 12, 13 ff.); sie ist es, die arbeitet, aber sie wirkt in ihren Gliedern und durch ihre Glieder. Diese Alten sprachen von einem Opfer der Kirche, wie wir von einer Gesetzgebung des Staates sprechen; dabei sind aber doch nur bestimmte Gliedmaßen tätig. Eine ausschließliche Gewalt der Volksgemeinde als solcher kommt nicht zum Ausdruck, sondern bloß der Zusammenhang aller Glieder, die Einheit des als Ganzes tätigen Gesamtkörpers. Nur in Verbindung mit seiner Kirche, als Glied des geheimnisvollen Leibes Christi, ist der Bischof handlungsfähig und handlungsberechtigt. Man kann also nicht den Erstrang dem römischen Bischof auf Grund der alten Quellen absprechen, weil nach diesen nicht er, sondern die römische Kirche als Sprecherin und Rechtsträgerin erscheine.

Geschichtliches zum Einfluß Roms im 1. und 2. Jahrhundert.

Katholische und protestantische Kirchenhistoriker und Juristen haben in den letzten Jahren miteinander gewetteifert, den Vorrang und den Einfluß der römischen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten zu schildern. Von protestantischen Gelehrten sei an Harnack und Sohm erinnert[16]). Beide haben diesen Einfluß übertrieben. Man kann nicht beweisen, um nur einiges zu nennen, daß der Begriff der

apostolischen Nachfolge der Bischöfe zuerst und allein in Rom auftauchte und von dort die Weltreise antrat; etwas Ähnliches gilt von dem bei der Taufe üblichen Glaubensbekenntnis; auch die Festlegung einiger Stellen im Neuen Testament durch den Einfluß Roms ist unerwiesen und, soweit wir jetzt die Frage kennen, unwahrscheinlich. Selbst die Festsetzung des Bestandes der Hl. Schrift darf man nicht einseitig an die Arbeit der römischen Kirche knüpfen.

Andere Einflüsse sind dagegen geschichtlich gesichert.

Der Brief der römischen Kirche an die von Korinth um 98 zur Schlichtung der hier ausgebrochenen Streitigkeiten ist im Tone einer hohen, gut gegründeten und anerkannten Autorität geschrieben. Und der Brief fand denn auch in Korinth Anklang und, wie es scheint, Gehorsam[17]). Gegen zwölf Jahre später preist der Martyrer Ignatius im Brief an die römische Kirche diese als die Vorsitzende im Liebesbund (Überschrift, E H 25); unzertrennlich mit der Gnade vereint weise sie keinerlei fremde Färbung auf und sei zur Lehrerin der andern Kirchen geworden. Der greise Apostelschüler Polykarp begibt sich im Jahre 154 nach Rom, um mit dem dortigen Bischof Aniket wegen der Osterzeit zu verhandeln und einige andere strittige Punkte zu begleichen. Das letztere gelang, die Osterfrage blieb ungelöst. Man schied aber in Frieden (Eus. K G V, 24, 9; E H 97 ff). Um dieselbe Zeit findet sich auch Hegesippus von Palästina in Rom ein, um sich der Übereinstimmung dieser Kirche mit der Glaubensregel der anderen Gemeinden zu versichern (Eus. K G IV, 22, 1; E H 69 f.). Rom wird das Reiseziel zahlreicher bedeutender Christen, der Mittelpunkt eines die ganze Kirche umfassenden Briefwechsels; Zeitangaben nach römischen Bischöfen stellen sich neben Konsuln- und Kaiserjahren. Der Gedanke der „Nachfolge“ gelangt, zumeist in der römischen Kirche, zur vollen Ausgestaltung und bestimmt mit der Einheitsidee die Grundauffassung des zweiten Jahrhunderts[18]).

Und nun dauert es nur noch kurze Zeit; Rom tritt mit weiser Mäßigung und Klugheit, aber doch entschieden gegen die Häresie der Marcioniten[19]), der Theodotianer (Eus. K G V, 28, 6) und gegen den Modalismus (Tertullian, Adv. Praxeam 1, 4 ff; E H 218) auf. Rom wendet sich gegen die kleinasiatischen Montanisten; in der Person des Papstes Vik-

tor beschließt Rom, die kleinasiatischen Gemeinden von der allgemeinen Kirche auszuschließen, weil sie sich in der Osterfrage nicht fügen wollten (Eus. K G V, 24, 1 ff.; E H 91 ff.. vgl. 97ff.); Rom befürwortet eine mildere Bußübung und erweckt dadurch die Entrüstung der Überstrengen, eines Tertullian, Hippolytus und Novatian. Tertullian nennt die römische Entscheidung eine „peremptorische“[20]). Und wirklich siegt die von Rom vertretene Bußsitte allmählich über die unbeugsame Härte dieser gelehrten Männer und mächtigsten Schriftsteller ihrer Zeit. Da brauchen wir uns denn nicht zu verwundern, wenn bereits der hl. Irenäus von Lyon, zwischen 180 und 199, in seinem großen Werk gegen die Häresien (III. 3, 2; E H 125) der römischen Kirche einen „ausnehmenden Vorrang“ einräumt[21]). Um die Ketzereien zu überführen, greift er zur Waffe der bestbeglaubigten apostolischen Lehre. Er findet sie in treu überlieferter Form bei allen von den Aposteln gegründeten Kirchen. Man muß aber — das ist seine Stellungnahme —, um ganz sicher zu gehen, die Übereinstimmung aller dieser Kirchen nachweisen. Einen so beschwerlichen Weg abzukürzen, greift Irenäus nach den Überlieferungen der römischen Kirche. Sie sei ja die größte, uralt, allen bekannt, von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet und eingerichtet. In dieser Kirche seien der apostolische Lehrgang und der wahre Glaube durch die ehrwürdige, bis auf die Apostel reichende Aufeinanderfolge der Bischöfe bewahrt worden. Denn alle Kirchen, d. h. die Gläubigen überaller, müssen sich in dieser Kirche ob ihres ausnehmenden Vorrangs zusammenfinden, da in ihr die apostolische Überlieferung immerdar von den Gläubigen überallher bewahrt wurde (oder von den Gläubigen in Übereinstimmung mit ihr . . .).

Es möchte uns als ein Herabgleiten von der Höhe dieser Anschauung erscheinen, wenn wir Cyprian, den großen Martyrerbischof von Karthago, im Ketzertaufstreit gegen den römischen Bischof Stellung nehmen sehen. Wir werden zugeben, daß Cyprian sich nicht zu einer klaren und einheitlichen Ansicht über die Bedeutung der römischen Kirche und ihres Rechtsvorranges durchgerungen hat. Der Gedanke der Ein-

heit der Kirche mit ihrem wie immer gearteten Mittelpunkt in Rom blieb unausgeglichen neben der Überzeugung einer übergroßen Selbständigkeit und Machtfülle der Bischöfe. So konnte es kommen, daß nicht alle Aussprüche Cyprians sich einheitlich deuten lassen, daß ein allzu starres Festhalten im Streit um die Wiedertaufe gegen seinen Willen fast zum Bruch mit dem römischen Bischof geführt hätte[22]). Denn die römischen Bischöfe schützten ihre oberste Gewalt in der Kirche treu als ein Erbe des Felsenapostels, als Hort der Christenheit, als Schutzkraft der Einheit.

Plan zum Folgenden.

So haben wir denn die ehrwürdigen Stiftungsurkunden der christlichen Kirche zu entziffern gesucht. Nun gilt es, den inneren Aufbau der Stiftung Jesu zu erkennen. Zunächst werden wir wieder nur die Grundzüge betrachten. Wir werden sehen, in welches innige Verhältnis unsere Väter den innern Lebebau der Kirche, besonders ihre Leiter, zu Christus setzten. Wir werden aber auch finden, daß die Kirche trotz ihres göttlichen Ursprungs und ihres gottinnigen Wesens von Anfang an als Rechtsbau in die Erscheinung trat. Endlich wird uns die Kirche als Heiligungsanstalt und als priesterliche Gesellschaft die erhabensten und wertvollsten Zusammenhänge ihrer inneren Schönheit enthüllen.

Drittes Kapitel.

Der innere Aufbau der Kirche.

§ 1. Die Kirche als Gotteswerk und als Organismus.

Die Frage nach dem Charakter der urchristlich. Dienstleistung.

Die Christen der ältesten Generation fühlten eine fast ununterbrochene Nähe Gottes. Sie nahmen überall Gottes Wirksamkeit wahr; sie beobachteten sein Eingreifen und seine Herrschaft in ihrem persönlichen Handeln und im Gemeindeleben auf Schritt und Tritt. Diese Überzeugung drängt sich förmlich auf, wenn man die ursprünglichen Urkunden sinnend durchblättert. Und da taucht denn von selbst die Frage auf: In welches Verhältnis zu Gott brachten diese ersten Gläubigen die Gemeinde selbst, ihre Gliederung und ihre Leiter? Bereits in jenen ältesten Zeiten wurden alle Dienstleistungen in der Gemeinde, die der Verwaltung und der Lehre, der gebietenden Mahnung und Leitung als göttliche Maßnahmen empfunden. Paulus kann einen andern Gedanken überhaupt nicht fassen. Er und die Zwölf wissen sich als Boten und Werkzeuge Gottes und Christi. Eine sorgfältige Untersuchung der apostolischen Aussprüche, wie sie sich bereits in den großen Paulinischen Sendschreiben kundgeben, liefert das klare Ergebnis, daß Paulus und die Zwölf keine Gemeindegewalt, welche ihre apostolischen Rechte begründet hätte, anerkennen. Als Urheber dieser Rechte gilt ihnen Gott und Christus[1]).

Zur Erklärung dieses urchristlichen Gedankens wurden in neuerer Zeit zwei höchst mißverständliche Formeln geprägt. Die Autorität der Urapostel und des hl. Paulus war eine „enthusiastische", so lautet die eine, und die zweite fügt hinzu, sie sei eine väterliche, eine patriarchalische gewesen.

Der urchristliche Enthusiasmus war nach der Meinung dieser Gelehrten eine Frucht religiöser Begeisterung. Ein Beruf sei enthu-

siastisch, sagen sie, wenn er sich auf eine wenigstens vermeintliche Offenbarung des prophetischen, göttlichen Geistes stützt. In diesem Fall könne von keinem Amt, ja nicht einmal von einem Rechtsverhältnis die Rede sein. Die gottbegnadete Persönlichkeit sei alles. Man dürfe da höchstens von einem patriarchalischen Verhältnis der Befehlenden zu den Gehorchenden reden.

Diese Probleme und Streitfragen zwischen der katholischen und einer fortschrittlich protestantischen Forschung führen uns mitten in das Leben des Urchristentums ein. Die Geschichte und unsere Quellen lösen diese scheinbar unentwirrbaren Rätsel[2]).

Sie zeigen uns die Kirche als Gotteswerk, als einen gottgefügten Lebekörper mit Christus als Ur- und Vorbild; sie zeigen uns die wahre Eigenart der altchristlichen Verzükkungen und ihr Verhältnis zu dem, was Paulus Geistesgabe „Charisma" nennt; sie decken uns deutlich genug die Ansichten unserer Väter über die Kirche als Rechtsbau auf. Suchen wir nach der quellenmäßigen Lösung dieser Fragen!

Der Begriff der Ekklesia.

Im verwirrenden Widerstreit der mannigfaltigsten Ansichten über das Wesen der alten Kirche und der urchristlichen Verfassung einigten sich in neuester Zeit viele sonst himmelweit voneinander abweichende Forscher auf einem grundlegenden Gebiete. Die Auffassung, als hätte man in der ersten Zeit nur die Einzelgemeinde mit dem Namen Kirche, Ekklesia, bedacht und wäre erst allmählich durch künstliche Vereinigung aller, den Einzelgemeinden gemeinsamer Merkmale zum Begriff des Ganzen, der ideellen Kirche, gekommen, diese Auffassung ist so ziemlich überwunden. Man räumt jetzt ein, daß das Ganze vor den Teilen da war. Der erste und bedeutsamste Begriff war der einer einheitlichen, alle Gläubigen umfassenden Kirche, welche sodann in den Einzelgemeinden lebenspendend zur Erscheinung kam und ihren Körper aufbaute. Der Name Ekklesia wird allerdings zunächst den Hausversammlungen beigelegt worden sein. Man muß sich natürlich hüten, neugierig zu fragen, wie sich unsere Väter das innerste Verhältnis der Kirche als Gesamtgröße zu den Einzelgemeinden dachten; ihnen lagen solche Denkkünste und gelehrte Unterscheidungen zu fern.

Die Gesamtkirche des hl. Paulus, das Ganze, war weder die Summe der Einzelgemeinden, noch ein begriffliches Gebilde der vom Besonderen, Erfahrungsmäßigen, greiflich Vor-

liegenden absehenden Vernunft. Diese Kirche als Ganzes und als geistige Größe war ein Lebebau mit Christus als Haupt und allen von ihm gewollten Werkzeugen der mannigfaltigsten Tätigkeiten als Gliedern. Außerhalb der Einzelgemeinden bestand diese Kirche nirgends; sie machte das innerste Wesen jeder Teilkirche aus; da es aber auch Werkzeuge gab, welche nicht zur Einzelgemeinde gehörten, sondern in einer Reihe von Gemeinden wirkten oder sogar die Gesamtheit aller Kirchen zu lenken hatten, kam die Kirche als Ganzes auch in dieser Gesamtheit aller Gemeinden und in den einzelnen Gruppen der miteinander fest verbundenen Kirchen zur Erscheinung.

Diesen neuzeitlich ausgedrückten Gedanken müssen wir uns jetzt in der Fassung des hl. Paulus genauer ansehen.

Der Begriff der urchristlichen Charismen.

Die alten Quellen stellen gern die Kirche als Lebekörper hin. Für Paulus lebt Christus in der Kirche fort. Sie bildet sein zweites Selbst, seinen geheimnisvollen Leib. Wie Jesus seinem ganzen Sein nach aus dem Vater erzeugt ist, so sind auch die Glieder seines auf Erden fortlebenden geistig-geheimnisvollen Leibes Schöpfungen, Anordnungen des göttlichen Geistes. Diesem Grundgedanken gemäß werden im zwölften Kapitel des Römerbriefes (12, 4 ff.) die verschiedenen Betätigungen des christlich-kirchlichen Lebens, soweit sie in irgendeiner Beziehung zur Gemeinde stehen, als Tätigkeiten der mannigfachen Glieder des Körpers Christi geschildert, wobei jedes Glied und jede seiner Handlungen als Gnadengabe Gottes erscheint. Neben der Weissagung, der Verwaltung (Diakonie) und der Lehre werden da auch die tröstende Mahnung, die barmherzige Hilfeleistung, die mitleidige Sorge und der Vorstand genannt.

Man hat sich vielfach durch die Erwähnung der Weissagung, welche ein wunderbares, ein Offenbarungsgepräge aufweist, verleiten lassen, den Sprachgebrauch des Apostels zu vergewaltigen und auch alle übrigen von ihm aufgezählten Tätigkeiten als Wundergaben, als Äußerungen einer unmittelbaren göttlichen Berufung oder übernatürlichen Befähigung zu fassen. Nun bedeutet aber „Charisma“ bei Paulus nach Ausweis aller Stellen jeden von Gott eingegebenen kirchlichen Beruf, jede auf Antrieb oder Anordnung Gottes im

Glauben geübte und in den Dienst der Brüder gestellte Handlung[3]). Die Weissagung, die gotterfüllten Wunderreden, die Gabe, diese Rätselsprache der Verzückten zu deuten, wiesen allerdings einen „enthusiastischen" Grundzug auf. Sie besaßen ihn aber nicht ob ihrer Zugehörigkeit zu den Gottesgaben, sondern allein ob der eigenartigen Weise, in der sich der Geist in ihnen äußerte. Es war eine Art Verzückungszustand. Dagegen gehören der angebliche Enthusiasmus des Almosenspenders, des mitleidigen Trösters oder gar der Vorsteherschaft in das Gebiet der Sage. Es sind Gottesgaben im eben dargelegten allgemeinen Sinn. Sie sind es noch in besonderer Weise, weil sie Tätigkeiten darstellen, welche zum Wesen des Christentums und der Kirche gehören, die Gemeinde innerlich aufbauen helfen, als Hauptbestandteile des Kirchenkörpers von Gott und Christus selbst in den Leib Christi eingefügt sind. Ohne diese quellenmäßige Auffassung der Geistesgaben zerrinnen die kräftigsten Äußerungen des Urchristentums zu Luftgebilden. Der weitverbreitete Irrtum, die Verfassung der Urkirche sei eine „enthusiastisch-charismatische" gewesen, beruht einzig auf der mißverstandenen Bedeutung des Wortes „Charisma". Nur wenige der von Paulus aufgezählten Gottesgaben sind Wundercharismen (gratiae gratis datae) oder mit verzückten und hellseherischen Zuständen verbunden.

Charisma, Vorstand und Apostolat.

Bewerbern um die Vorsteherschaft, denen Wundergaben von Gott geschenkt waren, brachten eine besonders günstige Ausstattung mit; notwendig war sie nicht. Wurden sie durch Stimmen von Gottsehern zum Amt erkoren, so stieg ihr Ansehen; auch dieser Umstand war aber selbst in den ältesten Zeiten, soviel wir wissen, nicht wesentlich[4]).

Diese Gedanken über den Vorstand als Gottesspende im Paulinischen, nicht im neuzeitlichen Sinn findet man mit größerer Klarheit und Ausführlichkeit als im Römerbrief in 1. Kor. 12, 18—31 durchgeführt: Gott hat jedes Glied des kirchlichen Leibes Christi an seine Stelle gesetzt; Gott hat diesen Leib zusammengefügt. Die so von Gott gesetzten Glieder sind „zunächst die Apostel, an zweiter Stelle die Propheten, an dritter die Lehrer, weiterhin die Wunderwerke, dazu die

Charismen der Krankenheilungen, die barmherzigen Hilfleistungen, die leitenden Organe, die Sprachengaben". Auch hier zeigt sich also der Vorstand, wörtlich die Regierungen (Kyberneseis), als Gotteswille und Gottestat.

Nach Paulinischem Sprachgebrauch waren alle diese Begnadeten Charismatiker, aber nicht etwa deshalb, weil sie ihre Stellung stets einer übernatürlichen Begabung oder einer unmittelbaren Berufung durch Gott verdankten — das läßt sich bloß für einige Klassen nachweisen —, sondern weil jede religiös-soziale Tätigkeit in der Kirche als Charisma, als Gottesgabe gefaßt wurde, und weil alle diese in irgendeiner Weise Berufenen von Gott selbst, d. h. wenigstens durch eine allgemeine göttliche Anordnung, in den Leib Christi als lebendige Glieder eingefügt waren[5]). Es zeugt demnach von einer gewissen Willkür, wenn man z. B. die im ersten Thessalonicherbrief (5, 12) genannten Vorsteher (Proïstamenen) als Amt bezeichnet und den Proïstamenos, welchen Paulus im Römerbrief (12, 8) unter den Begnadigten aufzählt, zu den „Enthusiasten" rechnet, weil er zufällig neben der Wundergabe der Weissagung aufgeführt wird.

Der Epheserbrief steht in voller Übereinstimmung mit den Schreiben an die Römer und Korinther; nur daß die Wundergaben ausscheiden. Hier erscheint die Gabe Gottes zugleich auch als Gabe Christi; „er hat den einen gegeben, Apostel zu sein, den andern Propheten, den andern Evangelisten, andern Hirten und Lehrer" (4, 11). Alle diese sollen durch ihre Tätigkeit die Einheit des Glaubens und die Erkenntnis des Sohnes Gottes zu voller Mannheit bringen, die einzelnen Dienstleistungen sollen im innigen Anschluß aneinander durch die jedem Glied zugemessene Wirksamkeit den Leib Christi aufbauen und zum Vollmaß seiner Vollkommenheit bringen (4, 1—17).

Drücken wir alles, was wir in diesen drei Briefen über den Vorstand gefunden haben, in schlichten Worten aus, so kommen wir zu folgenden urchristlichen Gedanken: Gott und Christus wollen, daß es in der Kirche Leiter gebe; ihre Vollmacht und Wirksamkeit, d. h. dem Paulinischen Bilde gemäß, ihre bestimmte Eingliederung in Christi Leib, stammt

von Gott, ist auf Gott und Christus zurückzuführen. So sagt denn die Apostelgeschichte mit echt altchristlicher Färbung, die Vorsteher seien vom Hl. Geist gesetzt, die Kirche des Herrn zu weiden (20, 28).

Ebensowenig wie der Vorstand war das Apostolat als solches ein „enthusiastisches Charisma" im neuzeitlichen protestantischen Sinn. Keine einzige Stelle in dem gesamten altchristlichen Schrifttum zwingt uns diese Annahme auf. Gewiß war der Apostel ein Gottbegnadeter, aber nur innerhalb der eben gezogenen Grenzen. Seiner innersten Natur nach besagte das Apostolat im strengen Sinn eine Sendung zur Ausbreitung des Evangeliums. Es setzte voraus, daß der „Gesandte" seinen Auftrag unmittelbar von Christus empfangen habe[6]). Alle urchristlichen Zeugnisse stimmen darin überein. Ob Christus seinen Auftrag zur Zeit seines irdischen Wandels gegeben habe, ob die Sendung eine Handlung des himmlischen („pneumatischen") Jesus war, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Das Los, durch welches Matthias unter die Apostel eingereiht wurde (Apg. 1, 24ff.), galt offenbar als Gotteswerk, durch die Hand des himmlischen Jesus gelenkt. Auch Paulus führt sein Apostelamt immer auf eine Sendung durch Christus zurück. Er unterscheidet sie genau von andern hellseherischen, in der Verzückung empfangenen Aufträgen, wie sie den christlichen Propheten zuteil wurden. Er will den himmlischen Jesus mit leiblichen Augen gesehen, ihn persönlich gesprochen und seinen Auftrag von Jesu Lippen empfangen haben (Gal. 1, 1, 12, 15; 1. Kor. 9, 1 ff.; 15, 7 ff.; vgl. 2. Kor. 4, 5; Ephes. 3, 3). Er kennt die einzigartige Berufung, die ihn neben die Zwölfapostel stellt (1. Kor. 9, 1 ff.; 15, 7 ff.; Gal. 2, 7 ff.) und von anderen Kündern des Evangeliums unterscheidet (1. Kor. 1, 1; 3, 5; Kol. 1, 1; 1. Thess. 1, 1), zumal von den „Überaposteln", die zwar vieles mit ihm gemeinsam haben, aber des wahren Apostolates entbehren (2. Kor. 10, 12 ff.; 11, 4 ff.; 12, 12 ff.).

Selbst wenn auserwählte Brüder durch den gottbegeisterten Auftrag eines Propheten zum Apostolat (im weiteren Sinn, d. h. zur Missionsarbeit) bestimmt werden, darf man solche Vorkommnisse nicht ohne weiteres mit einer unmittelbaren Wunderberufung und einem in einer Art Geistesflug erhaltenen Auftrag verwechseln. Aus diesem Grund ist denn auch die fast allgemein verbreitete Ansicht unerweislich, daß die Wanderapostel und Lehrer, welche die Didaché neben die Wanderpropheten stellt, stets eine „enthusiastische" Gnadengabe besaßen.

Der Vorstand als bleibendes Gottesgebot.

Aus Paulus lernen wir nicht bloß den göttlichen Ursprung der Kirchenleitung im eben angegebenen Sinn kennen, wir erfahren auch, daß der gottgesetzte Vorstand nach ihm zum Wesen der Kirche gehört habe und unvergänglich sei.

Sind alle Geistesgaben bleibend? — „Die Liebe fällt niemals aus", schreibt Paulus (1. Kor. 13, 8), „mögen auch Weissagungen dahingehen, mögen die Zungen aufhören, Erkenntnisse dahingehen."

Hier weist er also auf ein Ende gewisser Seelengüter hin. Aber er spricht nicht von einem Verschwinden dieser Gaben in der irdischen Kirche; er spricht vom Jenseits. Dort erkennt man Gott vollkommen und braucht deshalb weder Weissagung noch Wissen. Diese vermitteln bloß ein Stückwerk an Erkenntnis; wo die vollkommenste Einsicht erglänzt, versinken jene irdischen Stützen des Geistes. Im Gottesreich auf Erden aber sind die durch Gott eingefügten und geordneten Glieder des mystischen Leibes Christi unvergänglich wie dieser Leib selbst. Nicht als ob alle einzelnen Tätigkeiten beständig in Bewegung sein müßten. Man kann nicht nachweisen, daß Paulus die einzelnen Wundergaben für wesentlich zum mystischen Körper Jesu gehalten hat. Von den Wundergaben im allgemeinen nahm er aber offenbar an, daß sie ebenso wie Apostolat, barmherzige Liebe und Vorstand zum Wesen dieser geheimnisvollen Gottesschöpfung gehören; denn die Gesamtheit aller Glieder bildet ja diesen Leib, und dieser Leib als irdische Kirche wird nicht auseinanderfallen, bevor alles Glauben in Schauen übergeht.

Wie alle übrigen Geistesgaben ist also auch die Leitung in der Kirche im allgemeinen und in der Einzelgemeinde im besonderen nicht bloß Gottes Tat, sie gehört auch wesentlich zum Begriff der von Jesus gebrachten Gottesherrschaft auf Erden. Das ist die einzig mögliche unbefangene Deutung des Paulinischen Gedankens. Paulus war von der Idee durchdrungen, daß Gottes Herrschaft auf Erden nur dann wirklich zu Recht besteht, wenn sie als sozialer Körper in die Erscheinung tritt, und wenn dieser Körper leitende Glieder hat, die ihre Machtansprüche von Gott herleiten.

Unsere bisherigen Ausführungen zeigen, daß nichts so grundsätzlich den tiefsten und innersten Gedanken des Weltapostels entgegensteht als die Annahme, daß der Vorstand in den ältesten Zeiten seine Rechte und Vollmachten von der Gemeinde empfangen habe. Ich spreche hier noch nicht von

einer Wahl der Leiter durch die Gemeinde. Wahl und Machtursprung miteinander verwechseln und einander gleichstellen, würde einen kläglichen Tiefstand juristischen und christlichen Denkens bedeuten. Nur von der innersten Quelle der Vorsteherrechte ist die Rede. Und diese Quelle ist nach Paulus rein göttlich.

Widerspricht nun dieser göttliche Ursprung jeglicher Rechtsbildung? Das bleibt noch zu untersuchen.

§ 2. Die Kirche als Trägerin von Rechten.

Die angebliche Unvereinbarkeit von charismatischer Kirche und Recht.

Der bekannte Jurist Professor Sohm hat im ersten Band seines „Kirchenrecht", dann in einer besonderen Abhandlung „Wesen und Ursprung des Katholizismus", zuletzt im Buch „Das altkath. Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (1918) den Satz aufgestellt, daß jedes Kirchenrecht und jede rechtliche Kirchenverfassung im Widerspruch stehe zur Kirche, wie sie Christus gewollt habe, und wie sie in den ersten Zeiten auch tatsächlich verwirklicht worden sei. Der charismatisch-enthusiastische Zustand der Urzeit vertrug nach ihm keinerlei rechtliche Fesseln; er deckte sich auf der einen Seite mit dem Besitz der gottgeschenkten Lehrgabe, auf der andern mit freier Anerkennung dieser Himmelsspende und freiem Gehorsam. Es gab kein Müssen und keinen Rechtszwang, nicht einmal eine Rechtsnotwendigkeit. Erst Klemens von Rom schuf die Kirche als Rechtsanstalt.

Diese Auffassung wurde von allen Seiten angegriffen und gründlich widerlegt[1]). Die Unmasse von Rechtsanschauungen, Rechtsüberlieferungen und religiös-sozialen Rechtsverpflichtungen, welche die Christen aus ihrem bisherigen Lebenskreis mitbrachten, verloren sie nicht an der Schwelle des neuen Gottesbaues. Das auf verwickelten Rechtsbegriffen gegründete religiöse Verhältnis zu Gott konnten die Judenchristen bei ihrem Übertritt nicht wie ein Kleid ausziehen; die bei Gründung jeder Gesellschaft gleichsam wild wachsenden, mit Naturnotwendigkeit aufkeimenden Rechtstriebe konnte keine unerklärliche Kraft niederhalten und ersticken. Wo das Verhältnis zu Gott ein innigeres, festeres, wo es, wie im Christentum, ein kindlicheres wird, mag ja manche steife Rechtssatzung fallen, weil Liebe das Recht auflöst; aber die tiefsten Grundlagen des Rechts, der Anspruch des unendlichen Schöpfers auf sein Werk und die Anerkennung dieses göttlichen Besitzes, werden dadurch nicht aufgehoben. Denn

eine tiefere Religiosität kräftigt notwendig die Bande der Gerechtigkeit, und wo Gerechtigkeit zum Bewußtsein kommt, erkennt man Rechte und Pflichten an. Wenn die sozialen Bande, wie es im jungen Christentum geschah, sich religiös verklären, da stirbt das Recht nicht ab, es wird nicht überflüssig, es wird vielmehr in einen göttlichen Bereich emporgehoben und gewinnt dadurch an Klärung und Bedeutung, Umfang und Wert.

Dieses und vieles andere wurde gegen Sohm geltend gemacht, manchmal mit mehr Gelehrsamkeit als Klarheit. Der Hauptirrtum Sohms bestand darin, daß er, von neuzeitlichen und dazu noch einseitigen Rechtsbegriffen ausgehend, Dinge im Urchristentum suchte, welche in dieser Form gar nicht da sein konnten; er leugnete das Dasein von Begriffen, die er nicht sah, weil sie in altertümlichem Gewand auftraten. Die Ausdrücke „göttliches und kirchliches Recht" waren damals nicht in Übung, aber die Sache lebte, und diese Sache stimmte mit den neuzeitlichen Rechtsgedanken nicht überein, wohl aber mit dem Rechtsbau der katholischen Kirche.

Göttliches Recht, Kirchenrecht und persönliche Autorität.

Das Wesentliche an dieser Sache ist übrigens sehr einfach. Nach urchristlicher Auffassung banden, wie eben nachgewiesen wurde, Gott und Christus die Glieder der Ekklesia zu einem lebendigen, geistigen Gefüge zusammen; es gab deshalb in der Kirche Werkzeuge und Tätigkeiten, die als unmittelbar göttliche Maßnahmen galten. Das allein ist das Wesentliche am göttlichen Recht (ius divinum), soweit es sich in der Verfassung verkörpert. Es gab zweitens Einrichtungen, welche zwar von gottgesetzten Befehlstellen ausgingen, ihrem Inhalt nach aber menschliche und nicht göttliche Gebote darstellten. Solche Tatsachen begründeten das, was man später kirchliches Recht nannte (ius ecclesiasticum). Alles übrige floß entweder aus diesen Grundlagen oder ward in der Folgezeit beigefügt. So ergaben sich viele Einzelheiten, welche zwar nicht wesentlich, aber doch von hohem Nutzen oder sogar durch die Zeitumstände gebieterisch gefordert waren.

Diesem Rechtszustand in der alten Kirche widerspricht nicht die offenkundige Tatsache, daß die Grenzen zwischen vielen Vollmachten und Gerechtsamen noch flüssig waren, daß man so manches Sollen überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkte des Rechtes faßte, daß man manchmal sogar eine

scheinbar unkluge Demut höher schätzte als machtvolle Rechtsbetonung.

Von diesem Standort aus löst sich auch am einfachsten die Frage, ob die Stellung des hl. Paulus eine patriarchalische war. Paulus bezeichnet sich gern als Vater der Gläubigen (1. Thess. 2, 11; 1. Kor. 4, 15), die zu ihm in einem herzlichen Kindesverhältnis stehen. Die unbefangene Anhänglichkeit, Bewunderung und Treue der Neubekehrten gefiel sich in dem Gedanken, man sei vom Apostel durch das Evangelium für Gott geboren. Die Christen fühlten sich zweifellos mehr als Kinder denn als Untergebene. Weder sie noch Paulus stellten Rechtsbegriffe auf, sie grenzten nicht ängstlich Zuständigkeitsgebiete ab. Aber Rechtssätze sind doch gewiß streng zu sondern von tatsächlichen Rechtsverhältnissen.

Jeder, welcher sich in die Anfänge neuer gesellschaftlicher Bildungen hineinzudenken vermag, weiß, daß die streng rechtlichen Formen und Satzungen mit einem auf der Macht der Persönlichkeit beruhenden Ansehen und einem aus auflodernder Begeisterung und freiwilliger Hingabe ausströmenden Gehorsam nicht zusammenfallen; er weiß aber auch, daß neben diesen gleichsam unjuridischen Äußerungen befehlender Kräfte und sich beugender Menschenseelen immer und notwendig rechtliche Keime und Ansätze vorhanden sind, sich mit angeborener Gewalt durchsetzen, wachsen, erstarken und bei verglimmender Begeisterung zu voller Herrschaft gelangen. Und diese Naturgesetze gesellschaftlicher Bildungen wird doch auch der Urheber der menschlichen Natur gekannt und in Bewegung gesetzt haben. So lebten denn auch in der ältesten Kirche neben persönlichen Einflüssen rechtliche Einrichtungen. Die großen Paulinischen Sendschreiben bezeugen zur Genüge, daß der Apostel sich im Besitz unveräußerlicher Vollmachten wußte, denen sich die Christen zu beugen hatten (vgl. z. B. 1. Kor. 1, 10 bis 4, 31; 7, 1 ff.; 11, 5 ff.)[2]), und dieser Besitz begründete ein wahres Recht, so wie man das Recht damals verstand, und wie es die katholische Kirche noch heute faßt. Wer das Recht anders umschreibt, wird natürlich vergeblich nach diesem seinem Rechte suchen.

§ 3. Die Kirche als priesterliche Gesellschaft.

Das Wort ‚Priester' (Hiereus) in der alten Kirche.

In den älteren Zeiten des Christentums sprach man wohl von Vorstehern der Kirchen, von Presbytern, Episkopen und Diakonen, von Hirten und Lehrern, von Aposteln, Propheten und Liturgen, aber das Wort Hiereis (sacerdotes) gebrauchte man nicht, um eine Stellung und ein Amt auszudrücken, welches etwa dem heidnischen oder jüdischen Priester entsprochen hätte. Dem Seher auf Patmos erscheinen

alle Christen als Priester Gottes und der erste Petrusbrief spricht von einem heiligen Priestertum aller Gläubigen (Apoc. 1, 6; 5, 10; 20, 6; 1. Petr. 2, 5 und 9).

Im Sendschreiben an die Hebräer wird Christus immer wieder als der einzige Priester und Hohenpriester hingestellt. Man fühlt das Ungewohnte und Bildliche der Ausdrucksweise heraus, wenn die Apostellehre von den Propheten als den Hohenpriestern der Gemeinde redet (XIII. 3), und wenn Klemens in seiner Mahnung an die Korinther die jüdischen Priester, den Hohenpriester und die Leviten als eine Art Vorbild der christlichen Vorsteher anzuführen scheint (XL. 5). Ignatius und Hermas vermeiden das Wort Hiereus mit einer Art Ängstlichkeit; denn auch die „guten Priester", die vom Antiochener in Verbindung mit dem Oberpriester Jesus gebracht werden, dürften kaum christliche Liturgen bedeuten (Philad. IX. 1). Die Ausdrücke Hiereus und Sacerdos erlangen erst seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach und nach ein Bürgerrecht im christlich-theologischen Wortschatz.

Man hat hie und da frischweg aus dem Fehlen des Ausdrucks auf das Nichtvorhandensein der Sache geschlossen. Es war das ein ebenso einfaches als unwissenschaftliches Beginnen. Auf der andern Seite hat bereits Bellarmin daran erinnert, daß die alten Christen jeden Gedanken an das Aaronitische und heidnische Priestertum fernhalten wollten und deshalb auch den Namen vermieden. Aber es ist dabei eine Tatsache nicht zu vergessen. Je mehr man in den Paulinischen Sprachschatz eindringt und ihn mit der zeitgenössischen Ausdrucksweise vergleicht, um so mehr Ähnlichkeiten und Entlehnungen entdeckt man beim Apostel[1]). Selbst die Bezeichnungen für heilige Dinge hat er keineswegs vermieden, er nahm sie sogar mit einer Art Vorliebe herüber und erfüllte sie mit neuem Inhalt. Diese Beobachtung allein macht, wie leicht einzusehen ist, unsere Frage recht verwickelt.

Neuere Theorien über die Entstehung des christlichen Priestertums.

Um sie zu enträtseln, ihre Wurzeln bloßzulegen, müssen wir um so tiefer graben, je mehr man sie in den letzten Jahren mit andern einschneidenden und schwierigen Tatsachen verquickt hat. Das der Urkirche unbekannte Priestertum soll erst aufgetaucht sein, da sich, gestützt von alttestamentlichen Anschauungen, der Gedanke an das eucharistische Opfer über das Sehfeld erhob. Das Priester-

tum erstarkte, so versichert man weiter, mit dem Aufkommen von magisch wirkenden Geheimnissen, Sakramenten, welche nur durch den Priester zu vermitteln waren. Damit erscheint unsere Frage als ein Anhängsel des Problems von dem Einfluß des Judentums, des heidnischen Hellenismus und der orientalischen Kulte auf die Religion Jesu.

Bevor wir uns in dieses Wirrsal zahlloser unbeantworteter Fragen hineinwagen, vernehmen wir die nüchterne, leidenschaftslose Sprache der Tatsachen. Vielleicht wird sich dann unter der Führung alter Zeugen verhältnismäßig leicht ein Pfad durch jenes weglose Dickicht entdecken lassen. Gewiß ist der Weg, den wir einschlagen werden, nicht der einzig mögliche, gewiß ist die eine oder andere Erklärung nur wahrscheinlich; aber die Aufgabe wird sich uns in ihren Tiefen enthüllen, und wir werden eine befriedigende Lösung finden.

Gründe, weshalb die alten Christen das Wort ‚Hiereus' vermieden.

Wenn das Wort Hiereus oder Sacerdos an das Ohr der ersten Christen schlug, weckte es in ihrem Geist Begriffe, welche unmittelbar zu keiner Dienstleistung, zu keinem Amt in der Kirche paßten. Das war der einfache Grund, weshalb sie den Ausdruck selbst vermieden. Bezeichnungen aus dem Wortschatz des Gottesdienstes scheute man ja sonst nicht. Wir haben eben darauf hingewiesen. Die Worte Hiereus und Archihiereus (Priester und Oberpriester im jüdischen Sinn) erzeugten an sich, bei den Judenchristen wenigstens, keine widerwärtigen Vorstellungen; wurden doch diese Titel Christus selbst beigelegt. Es bleibt also gewiß als Hauptgrund bestehen: Die Sache, welche dem damaligen geläufigen und volkstümlichen Priesterbegriff entsprochen hätte, fanden die Christen in ihrer Mitte nicht vor.

Erklären wir uns genauer.

Für die Juden war der Priester eine zu einer bestimmten Sippe gehörende Persönlichkeit, welche im Tempel zu Jerusalem Gott zu dienen und Opfer darzubringen hatte; er war recht eigentlich und kraft eines göttlichen Auftrags Mittler zwischen Jahve und Israel, Vertreter des Menschen vor Gott und Gottes Vertreter gegenüber dem sündigen Sterblichen; er hatte das Gesetz zu erklären, einzuschärfen und Recht zu sprechen[2]).

Dem hellenistischen Heiden erschien sein Priestertum in einer andern Gestalt. Vor allem war es mit dem Opfergedanken nicht unauflöslich verbunden. Jeder oder doch der

Hausvater durfte zu Hause opfern; der Priester allerdings tat es als Tempelhüter und amtlicher Diener der Gottheit, von Berufs wegen und mit einem besonderen Recht auf Erhörung. Der Priester war auch hier im eigentlichen Sinn Mittler zwischen Gott und dem Menschen, aber nicht als Opferer, sondern als Ermittler und Deuter des göttlichen Willens und der Zukunft; er galt als solcher um so mehr, je kräftiger die aus den orientalischen Geheimkulten stammenden Anschauungen Eingang und Verbreitung fanden. Vor die Seele der zum Christentum übergehenden hellenistischen Heiden trat beim Vernehmen des Wortes Hiereus oder gar Archihiereus alsbald noch ein weiteres Bild. Jeder dieser Priester erschien ihm an die Kaiseranbetung[3]), an die Verehrung einer bestimmten Gottheit oder einer Gruppe von Heiligtümern gebunden[4]). Der Priester in einem allgemeinen, gleichsam unbestimmten Sinn, der Priester ohne besondere Kultbenennung war ihm etwas Ungewohntes, Fremdartiges. Dieser enge Zusammenhang des heidnischen Priestertums mit dem Dienst einer bestimmten Gottheit und zumal mit der Kaiseranbetung, sodann überhaupt der staatlich-amtliche Grundzug des Priestertums machte es also dem Heidenchristen zunächst unmöglich, irgend einem Glied des Leibes Christi den Namen Hiereus beizulegen. Er wäre auch nicht leicht auf den Gedanken verfallen, alle Heiligen oder Christus selbst Priester zu nennen. Dieser Schritt war vielleicht erst vom Standpunkt des jüdischen Priestertums aus möglich.

Immerhin hatte sich damals bei den orientalischen Einflüssen auf Griechenland und dem hellenistischen Zug im Judentum auch der ungebildete Beurteiler hüben und drüben eine etwas allgemeinere, zum Teil gewiß verschwommene Idee vom Priestertum gebildet, in der sich jüdische und heidnische Teilstücke zusammenfanden und soviel wie möglich ausglichen. Aber auch mit diesem allgemeinen, etwas vermischten Begriff fiel keine einzige religiöse Dienstleistung im Christentum zusammen. Ein Grund mehr, die Bezeichnung zu umgehen.

Der betende und opfernde, dem Tempel dienende Priester bei Juden und Heiden erschien nämlich nach dieser allge-

meineren Fassung dem neubekehrten Christen als ein wirklicher Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. Er war es als Amtsträger, durch seine persönliche Stellung und Würde. Seine die Gottheit begütigende oder gnädig stimmende heilige Handlung war, selbst wenn sie im göttlichen Auftrage geschah, eine menschliche, persönliche, kein Gotteswerk, keine göttliche Tat, kein Ausfluß unmittelbarer göttlicher Wirksamkeit. Die verschiedene Auffassung in den Mysterienweihen werden wir später berühren. Es ist zwar richtig, daß die Opfer nach Auffassung der Juden und Heiden einen gewissen dinglichen Wert, eine sachlich gesicherte Wirkungsweise hatten. Allerdings nicht im Sinn des alten, barbarischen Zauberwesens, wonach das Opfer die Gottheit zum Geben zwang — denn gebildete Juden und Heiden legten theoretisch wenigstens hohen Wert auf die fromme und sittliche Gesinnung des Opfernden, und die Gottheit gewährte aus Huld, nicht aus Nötigung —; noch viel weniger war aber diese dingliche Wirksamkeit irgendwie durchforscht und vertieft oder gar im Sinn der späteren christlichen Sakramentenlehre ausgebildet. Auch die gelehrte Forschung der letzten Jahrzehnte hat leider nur zu oft auf Grund bloßer Ähnlichkeiten die verschiedenartigsten Auffassungen dieser Wirksamkeit zusammengeworfen und selbst gleichgestellt.

Religionsgeschichtlich gibt es wenigstens zehn wesentlich verschiedene Arten objektiv-dinglicher Wirksamkeiten von Handlungen (ex opere operato), welche voneinander so weit abstehen wie etwa die Rechtsanschauungen eines Australnegers von denen eines auf dem Höhepunkt europäischer Geistespflege stehenden scharf urteilenden Rechtsgelehrten.

Könnte man demnach auch eine rein dingliche Ursächlichkeit der jüdischen und heidnischen Opfer nachweisen, so wäre damit kaum eine entfernte Ähnlichkeit für christliche Gebräuche gewonnen. Aber in der Zeit des Hellenismus wurde dem Opfer bei Juden und Heiden nur insofern eine Wirksamkeit „ex opere operato" eingeräumt, als die Handlung selbst, auch abgesehen von der frommen Gesinnung des Opfernden, ihrer Natur nach eine Ehrung der Gottheit in sich trug. Die guten Wirkungen des Opfers vollzogen sich jedoch nach dem Maße der freien Güte Gottes in Ansehung des persönlichen Verdienstes der Opfernden. Die Opfer des Priesters sowohl als des Laien sühnten und heiligten wie ein der Gottheit erwiesener Dienst und eine Huldigung; sie stimmten sie zur Erbar-

mung wie ein Gebet. Der zugrund liegende Gedanke der Juden liegt am Tage: Jahve sieht freundlich auf das Opfer, weil der Mensch durch seine Darbringung, durch Erfüllung einer göttlichen Anordnung seinen Gehorsam, seine Unterwürfigkeit bekundet.

Die heidnische Anschauung drückte das Göttliche zum Menschlichen herab, soweit sie nicht künstlich aufgeklärt umgedeutet wurde: Gott wird durch das Opfer günstig gestimmt, versöhnt, zum Geben veranlaßt, weil er ein ihm angenehmes Geschenk erhält.

Und damit haben wir den letzten und tiefsten Grund berührt, weshalb die alten Christen ihre Presbyter und Episkopen nicht mit dem Priesternamen der Juden und Heiden bezeichneten. Der Gedanke an eine persönlich-menschliche, selbständige, unabhängige Mittlerschaft zwischen Himmel und Erde durch den Diener der Religion war durch das Christentum ausgeschlossen. Weder Jesus noch Paulus kennen sie. Das war eine der erhabensten und einschneidendsten religiösen Neuschöpfungen. Was einem oberflächlichen Beurteiler von heute als Nebensache erscheinen mag, faßten die unmittelbaren Erben Christi und der Apostel als das auf, was es in Wirklichkeit war, eine Grundlehre des Christentums.

Christus als Priester und Mittler und menschliche Mittler.

Auf Christus konnten sie den überkommenen Namen Hiereus und Archihiereus anwenden, weil er im wahrsten Sinn Heilsvermittler war zwischen Gott und der Menschheit, ja streng genommen der einzige Mittler und der einzige Opferer. Alles geschah in seinem Namen und in seiner Kraft. Das war die wundervolle Errungenschaft der alten Christen, das ist eine der wertvollsten Erbschaften der katholischen Kirche.

Es gab also in den christlichen Gemeinden niemals, es gibt auch jetzt nicht ein an eine bestimmte Sippe oder Familie gebundenes heiliges Amt mit religiösen Pflichten und Vollmachten: es gab und gibt keine Leute, welche kraft einer besonderen Weihe oder einer menschlichen Einsetzung in ihrem eigenen, persönlichen Namen oder im Auftrag des Gemeinwesens, als Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, Opfer darzubringen haben, die in sich selbst ihren Wert, ihren Sühncharakter tragen und vermitteln; es gab und gibt keine Gotträger, deren religiöse Handlungen magische Wirkungen ausüben auf Gott oder den Menschen, auf Gott, um eine

Gnade von ihm zu erzwingen, auf den Menschen, ihn zu heilen oder zu heiligen. Anderseits gab es aber im Christentum immerdar religiöse Handlungen, denen eine klar ausgesprochene Heiligungs- oder Weihekraft innewohnte, und die nicht von jedem Gläubigen ausgeführt werden konnten. Legten doch nur bestimmte „Heilige" andern die Hände auf, um zu einer Dienstleistung in der Gemeinde oder einer apostolischen Sendung zu bevollmächtigen. Nur die Presbyter der Kirche salbten nach Ausweis unserer Quellen den Kranken mit Öl und beteten über ihn zur Vergebung der Sünden; nur an einen kleinen Kreis seiner Jünger hatte Jesus das Wort gesprochen von der Machtvollkommenheit, Sünden nachzulassen und zu behalten, von der Pflicht, sein Andenken zu feiern durch die Segensworte über Brot und Wein. Das sind Tatsachen, welche so weit zurückreichen als unsere ältesten Urkunden.

So muß man denn die Frage nach den religiösen Dienstleistungen im Christentum ganz anders stellen. Gab es bereits in jenen ersten Zeiten Christen, welche kraft einer besonderen Eingliederung in den mystischen Leib Christi[5]) den Gläubigen Heiligung mitteilen konnten, nicht durch Vermittlung des eigenen Verdienstes oder kraft eines persönlichen Einflusses bei Gott, sondern einzig und allein in der Kraft Christi? Diese Frage hätte Paulus gewiß verstanden und bejahend beantwortet. Die flammende Entrüstung, mit welcher der Weltapostel im ersten Korintherbrief den persönlichen Wert bei der Taufhandlung ausschaltet, hat im vollendetsten Sinne Schule gemacht. „Seid ihr etwa auf des Paulus Namen getauft?" (1, 13.) Er kennt keine menschliche Eigenkraft und Eigenschöpfung weder in der Lehrverkündigung, noch bei Ausspendung göttlicher Geheimnisse. Alles, was mit der Predigt, der Geistspendung, ja der Gemeinderegierung und den Gemeindetugenden zusammenhängt, fügt er in den mystischen Leib Christi ein, d. h. er macht es zu einer Handlung Christi.

Und damit stoßen wir auf den lebendigen und innersten Kern der ganzen Frage; wir haben den Schlüssel zur Frage in der Hand. Auch hier erweist sich der oben ausgeführte Paulinische Gedanke vom geheimnisvollen Leib Christi als Kern-

Die Kirche als Christi Leib, das opus operatum der christlichen Heiligungsmit-

tel u. das christliche Priestertum.

gedanke des Christentums, wie er ein Kerngedanke für Paulus war. Eben weil die erhabensten religiösen Handlungen der Kirche eigentlich Handlungen des himmlischen Christus sind, wie Paulus immer wieder betont, ausgeführt durch gottgewollte und gottgesetzte Werkzeuge, Glieder des Leibes Christi, eben deshalb ist Christus der eigentlich Wirkende, eben deshalb gibt es keine rein menschliche Heilvermittlung und Heiligung.

Das gehört zum Wesen des Katholizismus in der Urzeit und jetzt.

Übersetzen wir diesen urchristlichen Gedanken in die spätere theologische Sprache, so bedeutet er einfach, daß die Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi zusammenfällt mit der Lehre von der dinglichen Wirksamkeit der Sakramente, dem opus operatum.

Der Paulinische Gedanke von der Kirche als dem mystischen Leib Christi, dessen Glieder alle Gläubigen sind, dessen Haupt, dessen Lebensspender Christus ist, der Gedanke, daß wesentliche Äußerungen des religiösen, göttlichen Lebens, des Lebens als Gnade und Geistesgabe (Charisma), wie Paulus sich ausdrückt, und in erster Linie alle sozial-religiösen Tätigkeiten, lebendige Handlungen des „himmlischen Jesus" darstellen, dieser Gedanke schließt doch gewiß jede rein menschliche Wirksamkeit und Mittlerschaft aus. Daß die Wunder der Geistesgaben unmittelbar auf Gott zurückgehen, ist von vornherein einleuchtend; bei ihnen kann natürlich von einer dinglichen Wirksamkeit nicht die Rede sein. Gleich unabweisbar ist aber auch die weitere Folgerung: Alle heiligenden Tätigkeiten, welche von Menschen ausgeübt und aufgenommen werden, die Taufhandlung, der eucharistische Genuß, die Sündenvergebung, jede Einreihung in Christi Leib durch irgendeine mit Gebet verbundene Handauflegung, jede Spendung oder Vermehrung des Geistes, alles das ist seinem innersten Wesen, seiner heiligenden Wirkung nach keine persönliche Tat des Spenders oder Empfängers, sondern eine unmittelbare Wirkung der Handlung selbst, aber nur insofern diese Handlung als Handlung Jesu erscheint. Das Christentum rückte also Jesus in seinem irdischen Leben und in seinem Fortleben in der Kirche so kraftvoll und einzig in den Mittel-

punkt aller religiösen Betätigung, daß die höchsten und, wenn man so sagen darf, amtlichen religiösen Betätigungen einzig und allein als Handlungen des Sohnes Gottes erschienen. So weit die christlichen Urkunden reichen, erglänzt auch die Wahrheit, daß Christus tauft, Christus in der Eucharistie wirkt, den Geist spendet, die Sünden vergibt. Wenn man daher mit der Wahrheit ernst macht, daß Jesus der Mittelpunkt und Ausgangspunkt des christlichen Lebens und der einzige Gnadenspender sei, daß seine Verdienste im letzten Grund all unsern Reichtum an messianischen Gütern enthalten und ausmachen, so bleibt nichts anderes übrig, als das Werk und die Verdienste Christi in gewissen Handlungen der Glieder des mystischen Leibes Christi festzuhalten und alles Persönliche und rein Menschliche in diesen Handlungen als werkzeugliche Tätigkeit aufzufassen, während das Wirksame darin dem ständig und lebendig wirkenden himmlischen Jesus zugeschrieben wird.

Das ist denn auch die Auffassung der ältesten Kirche und ist jetzt noch in allem Wesentlichen der Glaube der katholischen Welt. Das katholische Dogma steht hier im innigsten Zusammenhang mit den geschichtlichen Tatsachen. Die Sakramente als wirkliche Ursachen der Heiligung, mit anderen Worten die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato fließt unmittelbar und notwendig aus dem Gedanken des mystischen Leibes Christi und der ununterbrochen fortlebenden Tätigkeit Jesu in allen Äußerungen der Heiligung eines Gliedes dieses Leibes; und dieser Gedanke schließt den Gedanken des priesterlichen Mittlertums im jüdischen und heidnischen Sinne vollkommen aus.

Das eigentliche Mittlertum menschlicher Priester im streng historischen und religionsgeschichtlichen Sinn lag also dem Christentum fern. Man konnte den christlichen Liturgen einen Vermittler zwischen Gott und den Menschen nennen, aber nur in einem ganz neuen, im Verhältnis zum zeitgenössischen übertragenen Sinn.

So kann z. B. ein Brief, welcher einen Vertrag mit einer anderen Person zum Ausdruck und zum Abschluß bringt, im gewissen Sinn Vertragsvermittler heißen, Vertragschließer

ist der Briefschreiber allein; so ist der Stellvertreter, welcher auf einem fremden Hof im Auftrag seines königlichen Herrn eine Heirat „per procurationem“ eingeht, im gewissen Sinn Vermittler; die Wirksamkeit der Handlung entfließt aber einzig der Willensäußerung des Auftraggebers.

Der Liturg war in dieser neuen Ordnung der Dinge gar nicht mehr Mittler im alten Sinn, er war nur Werkzeug. Der ganze bisherige Begriff des Priestertums war vollkommen und mit allen Wurzeln ausgehoben, eine ganz neue Pflanzung an die Stelle getreten. Wir sind so sehr an die christliche Ausdrucks- und Denkweise gewöhnt, das eigentliche Wesen des vorchristlichen Priestertums ist uns so fremd geworden, daß die Gleichheit der Namen uns nicht mehr stößt. Jene urchristlichen Bahnbrecher standen mitten zwischen dem Alten und dem Neuen. Sie hatten das Alte erlebt und jubelten staunend dem neu aufgehenden Licht entgegen. Die ungeheure Verschiedenheit beider Anschauungen trat ihnen mit unwiderstehlicher Leuchtkraft entgegen; und so kamen sie kaum in die Versuchung, die christlichen Diener des Heiligtums „Priester“ zu nennen.

Episkopen, Presbyter und Priester; priesterlicher Mittler und christliches Opfer.

Jetzt bleibt uns aber eine auffallende Tatsache zu erklären. Wie kam es denn, daß man später die Episkopen und Presbyter ohne Bedenken „Priester“, d. h. „Hiereis“, „Sacerdotes“ nannte? Auch hier ist der Kern der Sache von geschichtlichen Anlässen und gewissen Zufälligkeiten zu sondern. Der historische Werdegang barg in sich mancherlei Mißverständnisse. Die innere Entwicklung war vollkommen logisch, rein und verständlich.

Allmählich war man weit genug von der Erhabenheit des irdischen Auftretens Jesu entfernt, um die Teilnahme an seinen hohen Namen „Meister“ und „Priester“ nicht mehr als Entweihung zu empfinden. Die Loslösung vom Judentum war so vollkommen, daß man den jüdischen Priester und Hohenpriester als Vorbild des christlichen hinstellen durfte, ohne Mißverständnisse fürchten zu müssen. Die christlichen Begriffe waren so in Fleisch und Blut der Gläubigen übergegangen, daß sich bei Anwendung eines jüdischen oder heidnischen Ausdrucks nicht alsbald, wie ehedem, heidnische oder jüdische

Begriffe aufdrängten. Schon Tertullian, Origenes und Cyprian lieben solche Ähnlichkeiten und Annäherungen. In Syrien waren sie wohl schon älter.

Ohne Gefahr vollzog sich dieser Umschwung allerdings nicht. Auch angesehene alte Kirchenschriftsteller scheinen hie und da vergessen zu haben, daß man den christlichen Diener des Heiligtums mehr bildlich und rednerisch als theologisch genau einen Mittler zwischen Gott und den Menschen in dem damals üblichen Sinn nennen dürfe. Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gewann allmählich der Ausdruck Priester (sacerdos, Hiereus) als neue Bezeichnung der christlichen Episkopen und Presbyter an Boden. Man begann auch vom Priestermittler zu sprechen. Gewiß hätte man mit den Namen Episkop und Presbyter oder dem allgemeineren Liturg ein für allemal auskommen können, wie ja z. B. der Name Levit für die Diakone niemals allgemein durchdrang. Ursprünglich nannte man zweifellos die christlichen Liturgen Hiereis, um einen gewissen Gleichklang mit dem jüdischen Priesterum zu betonen. Bei Irenäus und in der syrischen Didaskalie ist dieses Bestreben noch deutlich wahrzunehmen.

Die ersten literarischen Vorkämpfer für diesen Namen konnten sich auf keine apostolische Überlieferung und keine anerkannte kirchliche Fachbezeichnung berufen. Sie drangen aber verhältnismäßig rasch durch, weil der christliche Gedanke es bald zu einer genaueren Ausgestaltung des Opferbegriffes gebracht hatte, wobei zwischen dem heidnischen und jüdischen Opfer und der in ihrem innersten Sein unendlich erhabeneren christlichen Feier der Eucharistie die sachlich vorliegenden Ähnlichkeiten klar erkannt worden waren. Diese Entsprechungen verschafften der zwar altehrwürdigen, aber doch ursprünglich mit einer gewissen Schüchternheit gebrauchten Bezeichnung „Opfer“ für die eucharistische Feier ein festes Bürgerrecht im kirchlichen Sprachschatz.

Auch hier muß man genau die Sache von der Bezeichnung sondern. Was den Wortausdruck betrifft, so darf man nicht vergessen, daß unsere Väter bei dem Hören des Wortes Opfer zunächst denjenigen Begriff in ihrem Geiste erzeugten, welcher ihnen aus dem Judentum und dem Heidentum geläufig war. Die eucharistische Feier unterschied sich so wesentlich von allem, was die jüdischen und heidnischen Opfer, zumal die blutigen, auf den ersten Blick kennzeichnete, daß man sich notwendig vor die Frage gestellt sah, ob diese christliche

religiöse Handlung mit dem Opfer, wie man es bisher gefaßt hatte, so viele Merkmale gemeinsam habe, daß man sie, ohne ihrer Erhabenheit Eintrag zu tun, mit dem gleichen Namen bezeichnen dürfe. So war es eben eine Riesenarbeit, den alten Opferbegriff so zu weiten, zu vergeistigen und zu verklären, daß man seine Anwendung auf die neue Wundergabe auch vor dem forschenden Verstand zu rechtfertigen vermochte. Ganz anders verhielt es sich mit der Sache selbst.

Schon beim hl. Paulus erscheint die Eucharistie mit einem Opfergedanken verbunden. Es ist kein Zufall, wenn im ersten Korintherbrief (10, 14 f.) die Teilnahme am Blute und Leibe Jesu in der Eucharistie im Zusammenhang mit jüdischen und heidnischen Opfern genannt wird. Der gesegnete Kelch, das gebrochene Brot besagt eine Teilnahme am Blute Christi und am Leibe des Herrn (16); durch das Genießen desselben Brotes werden alle Gläubigen zu einem Brot, zu einem Leib geeinigt, wie die jüdischen Esser der Opfer an ihren Altar gekettet sind, und die heidnischen Darbringer von Götzenopfern an den Dämonen teilnehmen. Die Beweisführung des Apostels ist nur unter der Voraussetzung klar und durchsichtig, daß ihm die Eucharistie als Opferspeise gilt, d. h. als etwas, was Opfer und Speise zugleich ist. An dieselbe Auffassung klingt auch die bekannte Stelle im Hebräerbrief an: Wir haben einen Opferaltar, von dem jene, die dem Zelte dienen, nicht essen dürfen (13, 10).

Es ist ja einleuchtend, daß es im apostolischen Zeitalter kein ausgebildetes Lehrstück über das eucharistische Opfer gab. Anderseits aber führte der Glaube an den Opfertod Jesu Christi, an seinen für uns geopferten Leib und sein für uns vergossenes Blut, ein Glaube, der bei Paulus unzweideutig hervortritt, unmittelbar zum eucharistischen Opfer, sobald man sich bewußt ward, daß das Brotbrechen eine Vergegenwärtigung des Leidens Christi war, und daß Brot und Wein der hingeopferte Leib und das vergossene Blut des Meisters seien. Beide Gedanken waren aber dem apostolischen Zeitalter ganz geläufig (1. Kor. 11, 23—29; vgl. Mt. 26, 26 ff. = Mk. 14, 22 ff. = Lk. 22, 19 ff.).

So ist es denn nicht zu verwundern, daß bereits in der

Lehre der zwölf Apostel (14; E H 5) die Eucharistiefeier ausdrücklich als Opfer bezeichnet wird, und zwar unter Anspielung auf die Weissagung des Propheten Malachias.

Sobald nun diese Einsicht und dieser Glaube allgemein durchgedrungen waren, lag es auch nahe, den bei der eucharistischen Feier tätigen Liturgen „Priester" zu benennen. So hängt denn wohl die Klärung des christlichen Opferbegriffs mit der Einbürgerung der neuen Bezeichnung für Episkopen und Presbyter zusammen.

Das allgemeine Priestertum.

Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen trat dadurch zeitweilig in den Hintergrund. Das Wörtchen „zeitweilig" schließt ein gewisses Bedauern ein, einen Hinweis auf die Vernachlässigung wertvoller christlicher Gedanken, es deutet aber zugleich auch auf eine Auferweckung dieses Gedankens hin.

Bereits im zweiten Jahrhundert, vielleicht sogar gegen Ende des ersten, nannten sich die Christen aus dem Grunde gern Priester, weil sie durch Darbringung ihrer Gaben an der eucharistischen Feier teilnahmen. Niemand ließ es sich aber einfallen zu glauben, daß dieses allgemeine Priestertum das besondere Priesteramt ausschließe. Im Dialog mit dem Juden Tryphon (117 E H 59) spielt Justin der Philosoph auf diese Fassung an. Älter war der Hinweis auf die geistigen Opfer und Gebete, um dieses allgemeine Priestertum zu erklären, eine Anschauung, welche sich niemals mehr verlor. Eine fast ununterbrochene Reihe von Zeugen, vom Petrusbrief bis zum Tridentinum und von dort bis zur Jetztzeit besprach dieses allgemeine Priestertum. Der Katechismus des tridentinischen Konzils nennt es ein inneres, im Gegensatz zum äußeren, welches aus der Priesterweihe hervorgeht (II. VII. XXIII). Dieses innere Priestertum aller Gläubigen wurde in der Kirche nicht bloß nicht vergessen, sondern im Gegenteil immer vollkommener durch die Theologen ausgeschöpft. Es ist mit nichten ein bloßes Bild oder eine geistreiche Redeweise, es bildet vielmehr einen wesentlichen Bestandteil des dogmatischen Lehrgebäudes. Der durch die Taufe und die Firmung jedem Gläubigen aufgeprägte geistige, aber doch physische Charakter, verähnlicht uns alle mit der priesterlichen Würde des einzigen wahren Hohenpriesters, Jesus Christus. Nach dem Wortlaut der Meßgebete opfern alle Anwesenden, opfert die ganze Kirche durch die Hände des Priesters, wenn auch dieser allein die Macht hat, durch sein im Auftrag und in der Vertretung Jesu Christi gesprochenes Wort, Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu Christi zu wandeln[6]).

Zeitalter des Synkretismus. Der heidnische und

Nach dieser Darstellung des geschichtlichen Entwicklungsganges wird es leichter sein, das Dickicht der Schwierigkeiten

der christliche Priester; heidnische u. christliche Mysterien.

und Einwände, von denen wir oben sprachen, zu durchwandern und die nichtchristlichen Kräfte, welche angeblich die Bildung des Priesterbegriffs in der Kirche gefördert haben, auf ihre Wirksamkeit hin zu untersuchen. Eingehend können wir uns hier auf diese verwickelten Fragen nicht einlassen. Wir werden die Probleme eben nur streifen, die offenbar unbegründeten Annahmen ablehnen und einige der hauptsächlichsten sicheren Ergebnisse vorführen.

Zur Zeit, da die griechische und lateinische Bezeichnung für Priester in den christlichen Sprachgebrauch überging, war an vielen Orten der heidnische Priester zum Seelenwart, zum Seelenberater und Seelenführer geworden[6]). Diese tief einschneidende Neuerung, deren Quellen nicht bloß in dem Einfluß orientalischer Gottesdienste und der christlichen Religion, sondern auch im religiösen Einschlag der zeitgenössischen Philosophie zu suchen sind — auf Einzelheiten dürfen wir hier nicht eingehen —, erleichterte es wenigstens dem Christentum, seinen Liturgen einen Namen beizulegen, der den Höhepunkt ihres Berufes, die Sorge für die Seelen, einigermaßen zum Ausdruck brachte. Diese Erleichterung war ja allerdings eine Kleinigkeit.

Ganz willkürlich und unbeweisbar ist dagegen die Behauptung einiger Gelehrter, daß gewisse heidnische Tempelgebräuche, denen ihre Gläubigen eine magische Wirksamkeit zuschrieben, vom Christentum übernommen oder doch gleichsam unbewußt aufgesogen wurden und so die Vermittler dieser seelischen Wunderkuren, die Mysterienpriester, zum nächsten Vorbild für den christlichen Presbyter aufstiegen. Dabei sollen die gnostischen Sekten des zweiten und dritten Jahrhunderts diesen Einverleibungsprozeß als „akute Krankheit“ durchgemacht haben, während die Großkirche nur langsam und vorsichtig, hauptsächlich durch Vermittlung der Gnosis, den gefährlichen Stoff aufnahm.

Um die ganze Unhaltbarkeit dieser Deutung einzusehen, müssen wir zunächst zwischen den heidnischen Geheimnissen, den Zauberformeln und den gnostischen Hirngespinsten unterscheiden. Die Seelenheilung und Heiligung in den ernsteren heidnischen Mysterien geschah allerdings, wie die Jünger

glaubten, nicht durch die persönliche Handlung des betenden Priesters und des hilfesuchenden Anwärters, sondern durch die innere Kraft gewisser Formeln und Weihen[7]). Nur diese Tatsache ist gesichert, für das Mithrasmysterium nicht einmal das; über die Art aber, wie diese dingliche Wirksamkeit gefaßt wurde, weiß man nichts. Die Gleichsetzung dieser geheimen Heiligungen mit dem opus operatum christlicher Weihen ist demnach, wenn man die vorhandenen Quellen nicht vergewaltigt, sondern vernünftig und nüchtern deutet, nichts als eine phantasievolle Dichtung. Zudem haben wir oben gezeigt, daß diese dingliche Wirksamkeit christlicher Heiligungsweihen wesentlich und unzertrennlich mit dem urchristlichen Gedanken des in der Kirche fortlebenden und fortwirkenden Christus verbunden ist. Also brauchten die Christen späterer Jahrhunderte nicht die verkommene Armut heidnischer Geheimbräuche und das erborgte Flitterwerk der Gnosis zu berauben. Sie waren reich genug. Von verkommener Armut zu reden, mag etwas hart erscheinen, es ist aber wahr. So weit nämlich in den Mysterien die Läuterung und Erlösung ihrer Schüler nicht dem Gebete und der Selbstzucht, sondern der geheimnisvollen Kraft gewisser Verrichtungen zugeschrieben wurde, so weit scheinen sie nach allem, was wir wissen, nicht weit über die abergläubische Auffassung der verbreiteten Zauberformeln hinausgekommen zu sein. Die den Zauberformeln zugeschriebenen Wirkungen waren aber magische im echten Wortsinn, d. h. sie waren ein Schutzzauber, ein stoffliches oder doch geschöpfliches Ding, welches die Gottheit zum Geben zwang; sie sollten eine sittliche Vervollkommnung des Willens hervorbringen ohne klar bewußtes Zutun des Eingeweihten.

Und darin bestand ja gerade der ungeheure Fortschritt des christlichen Gedankens, daß er die den Mysterien zugrundeliegende tiefe Wahrheit, die Vereinigung mit dem Unendlichen durch Selbstheiligung und das unmittelbare göttliche Eingreifen bei diesem Erlösungsprozeß, nicht preisgab, aber die Vergewaltigung der Gottheit durch die Magie allmächtiger Worte und Weihen ausschloß; Bürgschaft der Gabe war die erbarmungsvolle Verheißung einer frei versprechenden und

nur sich selbst verpflichteten göttlichen Liebe; die Gabenspenderinnen waren die lebendigen Handlungen des Gottessohnes Jesus, denen unendlicher Wert zukam, und die Gott unfehlbar bewogen, das zu geben, was er versprochen hatte.

Wenn daher eine schlecht unterrichtete Forschung auch heute noch von den magischen Wirkungen christlicher Geheimnisse spricht, so erinnert das nicht bloß an die streitbaren Unsitten eines Eisenzeitalters, es verleugnet auch die einfachsten Ansprüche an geschichtliches Verständnis; denn man schließt aus zufälligen, rein oberflächlichen Ähnlichkeiten auf die Gleichheit des Wesens und verkennt vollkommen die religionsgeschichtliche Bedeutung des Begriffs Magie.

Werfen wir endlich noch einen flüchtigen Blick auf die „magischen" Weihen und Formeln der gnostischen Sekten, so erweisen sich auch die angeblichen Übergangslinien zum christlichen Sakrament als trügerische Luftspiegelungen. Die uns erhaltenen gnostischen Urkunden aus dem dritten Jahrhundert weisen ein greisenhaftes Entartungsgepräge auf; es wäre lächerlich und geschmacklos, diese verschrobenen Fieberträume zum Vorbild der damals weit fortgeschrittenen katholischen Dogmenforschung stempeln zu wollen. Aber auch die alten gnostischen Originalstücke des zweiten Jahrhunderts, deren Umrisse aus den Widerlegungen des hl. Irenäus bekannt sind, kennzeichnen sich für jeden, dem ein feineres Gefühl für Ursprüngliches und Nachgeahmtes beschieden ist, als verunglückte Nachschriften und umgewertete Entlehnungen. Dieses Echte war in der Großkirche zu finden. Sie war in der gedanklichen Vertiefung des Glaubens weit nüchterner als die Gnostiker und eben deshalb für schrullenhafte Köpfe weniger anziehend. Die Gnostiker benützten diese aus einer besseren Zeit mitgebrachten Schätze und ergänzten sie durch Entlehnungen aus heidnischen Mysterien und Zauberliturgien. Nach ihnen waren gewisse Weihen und Gebräuche Träger der von Christus gebrachten Gnade; das wußte man auch in der katholischen Kirche. Diese Handlungen heiligten nach dem Glauben der Gnostiker durch unmittelbaren physischen Einfluß die Seelen; das war ein Gedanke aus dem Mysterien- und Zauberwesen. Der physische Zwang, welcher

die Gottheit zum Geben nötigte, war in der Gnosis meist zu einem metaphysischen verfeinert. Das war vielleicht ein selbstgeschaffener Gedanke. Aber die Gottheit müßte doch auch in diesem Falle, durch eine geheimnisvolle, außerhalb ihres Wesens liegende Notwendigkeit vergewaltigt, ihre Geschenke sich entreißen lassen. Das ist reinste Magie. Und von dieser heidnischen und gnostischen Magie wollte die Kirche nie etwas wissen. Die katholische Sakramentenlehre hatte durch ihre Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit als Ausfluß der lebendigen Tätigkeit des Gottmenschen die Magie endgültig überwunden.

Der urchristliche, wunderbar fruchtbare Gedanke der Kirche als des Leibes Jesu offenbarte uns also das innere Leben und die innere Schönheit des kirchlichen Organismus. Nun gilt es, an der Hand der Geschichte den ältesten Werdegang der Kirchenregierung — mit Ausnahme des Primats, von welchem wir bereits im zweiten Kapitel gesprochen haben — zu zeichnen.

4. Kapitel.

Die Geschichte der ältesten Kirchenregierung.

§ 1. Richtlinien bei Grundlegung der Organisation.

Apostel, apostolische Nachfolge und Christi Anordnung.

Paulus erscheint als der oberste Hirt der von ihm gegründeten Kirchen. Er war es als Apostel, d. h. als ein Zeuge, der Jesus gesehen und von ihm die Vollmacht und den Auftrag erhalten hatte, die frohe Botschaft der Menschheit zu verkünden. Paulus macht denn auch in seinen Briefen die größten Anstrengungen, um die jungen Christen zu überzeugen, daß er in nichts den Zwölf nachstehe[1]). Er benützt bei dem Aufbau seiner Rechte den Maßstab der apostolischen Vollgewalt, welche vom Meister dem engsten Kreis der Jünger verliehen worden war. Dadurch anerkennt und bestätigt er die Hirtenstellung der Zwölf gegenüber den von ihnen gegründeten Gemeinden. — Das war auch die Auffassung der alten Christen. Sie entspricht nicht bloß der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie uns die ältesten Quellen zeichnen, sie vergegenwärtigt uns auch ein ganz naturgemäßes und gleichsam bodenständiges Verhältnis. Die von Christus selbst gewählten und entsandten Männer waren doch gewiß die geborenen obersten Leiter der von ihnen im Namen des Meisters gegründeten Gemeinden.

Und diese Männer mußten mit der Zeit, gewiß schon bald, für Mitarbeiter und Stellvertreter sorgen. So übertrugen sie einen Teil ihrer Rechte auf andere, die sie für würdig fanden. Hierin liegt das Wesen der sogenannten „apostolischen Nachfolge“ (Successio) beschlossen. Es ist kein Zauberwort, keine künstliche Theorie. Eine Nachfolge in Amt und Aufgaben gehört zum Ausbau jeder Gesellschaft wie der Mörtel zum Zusammenhalt der Steine eines Hauses. Was naheliegend, ja

naturgemäß und selbstverständlich ist, durfte doch auch Christus wissen, und die Apostel konnten es ausführen.

Um zunächst im allgemeinen die Art und Weise zu verstehen, wie sich die urchristliche Verfassung entwickelt und wie sie festen Fuß gefaßt hat, muß man sich (1) über die Grundsätze des Vorangehens Jesu Christi und (2) über wichtige Tatsachen und Anschauungen jener ersten Zeiten klar werden.

1. Vor allem dürfen wir an die Aufklärungen, welche der Herr über sein Werk und dessen Zukunft seinen Jüngern erteilt hat, nicht unseren kleinlichen Maßstab anlegen. Er brauchte nicht für seine Stiftung bei seinen Lebzeiten ängstlich zu sorgen und vorzubauen wie ein Mann, mit dem seine Pläne und Gedanken sterben. Die Zukunft seiner Gründung lag enthüllt vor ihm, er sah Gott am Werk und das Gewebe der Geschichte. Er wußte, daß eine einzigartige göttliche Vorsehung über seinen Schöpfungen wache, und daß sein Beistand (Mt. 28, 20) und der Geist, den er zu senden versprochen (Joh. 14, 15. 25; 15, 20; 16, 7; vgl. Lk. 24, 40 ff.; Apg. 1, 8), alles ordnen und lenken werde. So genügte es, wenn er in die Seele seiner Jünger nur einige lebensvolle Wahrheiten senkte; diese Keime wuchsen nach den ihnen von Gott eingepflanzten Gesetzen unter dem Einfluß des göttlichen Geistes. Niemand brauchte des Wachstums Ziel zu kennen als Gott und sein Gesalbter. Christus gab nicht alle möglichen Einzelheiten an, sondern die großen führenden Gedanken, freilich nicht allgemeine, mehrdeutige, mißverständliche Ideen, sondern inhaltreiche, zusammenfassende, eindeutige. Damals, als er sie aussprach, wurden sie nicht begriffen oder doch nur sehr unvollständig erfaßt; das bezeugt uns fast jede Seite des Evangeliums. Sie brauchten, um durchschaut zu werden, das Feuer des göttlichen Geistes und das Tageslicht providentieller Tatsachen, welche die Geschichte der ersten Gemeinden bot. Der Herr wußte, daß seine Jünger genau seine Ideen durchführen müssen, weil er wußte, daß sie seinen Geist erhalten würden, und daß dieser Geist ihnen in untrüglicher Weise alles zeigen werde, was er sie selbst gelehrt hatte.

Man darf nicht vergessen, daß es nicht bloß eine Be-

lehrung durch Worte, sondern auch durch Tatsachen gibt. Beide können unfehlbar wahr und einleuchtend sein. Auch rein natürliche Tatsachen, auch rein geschichtliche Entwicklungen können Leuten, die vom Geist Gottes untrüglich geführt werden und an diese Führung glauben müssen, zu unfehlbar sicherer Erkenntnis göttlicher Pläne und Befehle verhelfen. So konnten die Apostel unter dem Einfluß des Geistes, der sie erfüllte, und im Angesicht von Tatsachen, deren gottbestimmte Bedeutung sie unter der Beleuchtung dieses Geistes schauten (vgl. Apg. 11, 19 ff.), alle an sich dunklen Aussprüche und Andeutungen des Meisters in dem einzig richtigen, von ihm gemeinten Sinn mit Gewißheit erfassen und den darin enthaltenen, bis dahin geheimnisvoll verborgenen, von ihnen selbst vorher nicht erkannten Plan klar durchschauen und ins Werk setzen.

Wir freilich können jetzt bei den spärlich erhaltenen Quellen diese göttliche Belehrung durch Tatsachen im einzelnen nicht verfolgen, noch viel weniger vermag der Forscher den Augenblick der Aufnahme, des Erfassens, der Verarbeitung dieser Tatsachenoffenbarung im Geiste der Apostel festzuhalten; aber eine vorurteilslose und liebevolle Betrachtung der ältesten Geschichte des Christentums enthüllt uns das folgerichtige Hervorgehen der kirchlichen Verfassung aus den mehr und mehr ergründeten Worten des Meisters, aus dem von Gott geleiteten Drang der Umstände, aus der geisterfüllten Weisheit der Apostel, endlich aus jenen tausend kleinen Umständen und scheinbaren Zufälligkeiten, welche Zeit und Ort, die Umgebung und die Volkssitte, alte Überlieferungen und neue Zeitläufte in den Weg werfen, zu Anregungen, Ursachen und Bedingungen umschaffen. Hier wie überall kreuzt sich das Göttliche mit dem Menschlichen, und das Übernatürliche wächst und gedeiht auf dem Boden des Natürlichen.

Die Apostel und ihre ersten Stellvertreter.

2. Der Glaube an den Leib Christi, die Kirche, mit den von Gott eingefügten Gliedern und einer von Gott angeordneten Über- und Unterordnung war ein vollwertiger Grund des Glaubens an eine auf Gottes Willen zurückgehende Kirchenregierung. Die urchristliche Überzeugung von der Unvergäng-

lichkeit des mystischen Leibes Christi und von der gottgewollten Notwendigkeit seiner Gliederung wäre an sich schon stark und deutlich genug gewesen, um in den Aposteln das Bewußtsein zu erwecken, es sei christliche Glaubenspflicht, für Nachfolger zu sorgen, und diese altchristliche Tatsache beurkundet schon für sich allein, von allem andern abgesehen, den Rechtsanspruch der apostolischen Stellvertretung.

Wüßten wir übrigens auch nichts über die ersten christlichen Gründungen und über das ursprüngliche Gemeindeleben, wären wir auf eigenes Raten und Vermuten angewiesen, so könnten wir uns des Gedankens nicht entschlagen, daß jene ersten feurigen und mitten im Leben stehenden apostolischen Männer ihre jungen Pflanzungen nicht der strengen Einseitigkeit altjüdischer Gesetzestyrannen, der Sturmflut griechischer Streitsucht und griechischer Hetzergelüste überließen, daß sie Vorsichtsmaßregeln trafen gegen jüdische Engherzigkeit, athenische Neugier und Grübelei, dem Widerspruchsgeist korinthischen Eigensinns und Parteigezänkes vorbauten, Rechnung trugen dem Abhängigkeitsdrang der Kleinasiaten und der Unselbständigkeit der syrischen Neugläubigen. Daß sie kluge Rücksicht nahmen auf demokratische Liebhabereien und freiheitliche Gewohnheiten der jungen Gemeinden, versteht sich von selbst. Aber ein steuer- und führerloses Wirrsal durcheinander lehrender, weissagender, befehlender, anordnender Vollversammlungen konnten sie nicht aufkommen lassen. So würden wir mit Recht schon von vornherein schließen. Weltfremde Theoretiker, in deren stille Studierstube kein Laut aus dem tobenden Stimmengewirre griechischer Vereinshallen jemals gedrungen ist, mögen den Aposteln jeden praktischen Sinn, jeden Blick in die Zukunft absprechen und so alle geordnete Regierung aus den urchristlichen Zirkeln verbannen und jede Sorge für Nachfolge aus dem Gedankenkreis der Apostel entfernen.

Das Zeugnis des hl. Klemens von Rom.

Klemens von Rom bewegt sich demnach auf festem historischem Grund, da er um das Jahr 98 an die Korinther schreibt:

„Die Apostel wurden uns vom Herrn Jesus Christus als Boten abgeordnet, Jesus Christus aber ist von Gott gesandt. So kommt denn Christus von Gott und die Apostel von Christus. Beides ge-

schah demnach ordnungsgemäß nach Gottes Willen. Nachdem also die Apostel ihre Aufträge empfangen hatten, durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit hoher Zuversicht erfüllt und durch Gottes Wort befestigt worden waren, zogen sie aus voll Vertrauen auf den Hl. Geist und verkündigten die frohe Botschaft vom nahen Gottesreich. Sie predigten in Stadt und Land und setzten die Erstlinge der Gegend, nachdem sie dieselben im Geiste geprüft hatten, zu Episkopen und Diakonen über jene, die da glauben sollen, ein . . . Wie könnte es aber wunder nehmen, daß Männer, denen dieses Amt von Gott in Christus übertragen worden war, die eben Erwähnten auf diese Weise erkoren? . . . Auch unsere Apostel erkannten durch Mitteilung unseres Herrn Jesus Christus, daß ein Streit um die Episkopenwürde ausbrechen werde; eben deshalb setzten sie auf Grund ihres vollkommenen Vorauswissens die Genannten ein und trafen hierauf die Anordnung, daß nach ihrem Tode andere bewährte Männer ihre Dienstleistung übernehmen sollten" (XLII—XLIV. 2; E H 12 f.).

Die römische Gemeinde wollte mit ihrem Briefe Frieden stiften in Korinth und die Partei der Jungen, welche den Sturz der Kirchenobern betrieb, zur Eintracht und zum Gehorsam zurückführen.

„Nach unserm Urteil ist es ungerecht," so schreibt sie, „Leute ihres Amtes zu berauben, welche von den Aposteln oder später von andern trefflichen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde erkoren wurden, die da demütig und ohne Tadel der Herde Christi dienten, still und mit weitem Herzen, und denen alle geraume Zeit hindurch ein günstiges Zeugnis ausgestellt haben" (XLIV. 3; E H 13).

Wie hätte das herrliche Schreiben in Korinth zu solchem Ansehen, wie es tatsächlich der Fall war[2]), gelangen können, wenn einer der Hauptbeweise, die Sendung und Bevollmächtigung der Apostel und ihrer Nachfolger durch Christus, eine plumpe Erfindung des römischen Klemens gewesen wäre? Man stand noch nahe genug an den apostolischen Zeiten, um zu wissen, ob die noch lebenden und ihres Amtes waltenden Obern angesehener Gemeinden von Bevollmächtigten der Hauptapostel eingesetzt worden seien, und ob die Apostel für Nachfolger gesorgt haben. Die Erinnerung an so grundlegende Vorkehrungen schwindet nicht innerhalb vierzig Jahren. Von einer ungeschichtlichen Theorie des Klemens Romanus zu sprechen geht demnach nicht an. Wahr ist nur, daß er eine allgemein bekannte und, wie wir bereits bemerkt haben, selbst-

verständliche Tatsache etwas künstlich zurecht gelegt hat, indem er die in seinen Tagen gesammelten üblen Erfahrungen von Streitigkeiten um das Bischofsamt zur Triebfeder des Auftrags Christi an die Apostel ausgestaltete.

Tatsachen und Möglichkeiten über das älteste ‚Apostolat' und den Vorstand.

Nachrichten aus dem dritten und vierten Jahrhundert erzählen uns, daß in den ältesten Zeiten ganze Provinzen unter einem Hirten, der Apostel geheißen habe, gestanden seien; das sind gut verbürgte Überlieferungen; denn die apostolischen Kirchengründer waren tatsächlich Vorsteher ihrer Gemeinden.

Man darf aber das bewegte Leben jener ersten glücklichen Zeiten nicht zu einer kalten, einheitlichen Formel versteinern und die bunte Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Zustände nicht in die Form einer gekünstelten Gleichförmigkeit pressen. Die Einrichtungen in den verschiedenen Gemeinden hatten gewisse Familienähnlichkeiten, ohne sich vollkommen zu gleichen; die Mitarbeiter, Stellvertreter und Nachfolger der Apostel bieten ein farbenreiches Gemälde. Viele Eifrigen zogen aus und gründeten auf eigene Faust neue Gemeinden; man mag sie Missionäre nennen; sie hießen damals Apostel in einem weiteren Sinn[3]). Wie viele von ihnen auf Antrieb des Geistes, ohne die Beglaubigung eines menschlichen Auftrags auszogen und neue Kirchen einrichteten, entzieht sich ganz und gar dem Licht der Geschichte. Sollten aber später solche Gründungen der allgemeinen Kirche eingegliedert werden, so mußte die Weltkirche ihre Arme öffnen, und sie tat es nur unter gewissen Bürgschaften. Kein Vorsichtiger wird sich einfallen lassen, die dunkle Entstehungsgeschichte aller Gemeinden nach dem Grundriß der „apostolischen Gründung und Nachfolge" gewaltsam umzudichten.

Aber diese Unergründlichkeit so mancher privater Unternehmungen erschüttert die Urapostel und Paulus in ihrer Stellung als Grundsteine der Kirche ebensowenig als die Legenden über die Taten und Gründungen der meisten Apostel[4]).

§ 2. Die ersten Vorstände und die Geistesträger.

Die Presbyter in Palästina und Asien.

Die Apostelgeschichte erzählt uns an mehreren Stellen von Ältesten, Presbyter genannt, als Vorstehern oder doch angesehenen Würdenträgern in christlichen Gemeinden. Es

gab solche zu Jerusalem (11, 30; 15, 2 ff.; 16, 4; 21, 18) und an andern Orten Palästinas. Paulus und Barnabas setzten Presbyter in einigen neu gegründeten Kirchen Lykaoniens ein (14, 23; vgl. 20, 17).

Jüdische Presbyter fanden sich damals überall, in der alten Heimat sowohl als in der Fremde. Hier waren sie aber nicht ein regierendes Amt wie in den Gemeinden Palästinas, sie bekleideten eine Ehrenstellung als Mitglieder des Gemeinderates[1]).

Die christlichen Presbyter Palästinas waren zunächst Hilfsarbeiter der Zwölf. Sie scheinen erst zwischen den Jahren 40 und 50 aufgetreten zu sein. Ihnen waren andere „sieben" vorangegangen (Apg. 6, 1 ff.), unter denen Stephanus das erste blutige Zeugnis für den Herrn abgelegt hatte. Für diese ersten Sieben findet sich kein Amtsname verzeichnet. Es ist ja einleuchtend, daß zu einer Zeit, da nur noch wenige Apostel in Jerusalem verweilten, während die Zahl der Gläubigen überall im Lande mächtig anwuchs, Hilfsarbeiter nötig wurden. Die jungen Gemeinden brauchten nicht nur Erbauung und Unterricht, die ihnen in jenen ersten Zeiten von Propheten und Wanderlehrern reichlich geboten wurden; sie brauchten eine geordnete Feier des Brotbrechens und eine regelmäßige Leitung, Regierung, Vertretung. Die Judenchristen waren an einen Vorstand gewohnt, und die einfachste Klugheit mußte dafür sorgen, daß sie von den Presbytern ihrer noch im Judentum verharrenden Brüder unabhängig gemacht werden und eine eigene, wenn auch erst vorläufige Verfassung erhalten. Die volle Absage an den jüdischen Verband war damit noch keineswegs ausgesprochen.

Durchaus zuverlässige Nachrichten Hegesipps, wahrscheinlich eines Palästinensers aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, melden uns von den ältesten Bischöfen Jerusalems (Euseb. Kirchengeschichte IV. 22, 4 f.). Jakobus und Simeon sind die beiden ersten. Sie waren Verwandte Jesu. Ihre Stellung war eine monarchische, wenn sie auch den Namen „Episkopos" allem Anschein nach noch nicht führten. Diese Bevorzugung der „Brüder des Herrn" hat gewiß nichts Auffallendes; sie war ein Werk der Vernunft und des Herzens.

Von einem „Kalifat“ zu sprechen[2]), ist unberechtigt. Auch Polykrates von Ephesus erzählt um 190 von sieben seiner Verwandten, die vor ihm Bischöfe waren (Euseb. Kirchengesch. V. 24, 8; EH 91 ff.). Hier mögen Landessitten mitgespielt haben. Wir lesen häufig von heidnischen Priesterfamilien Kleinasiens, und Inschriften berichten von erblichen, heiligen Ämtern, einem Gegenstand der Genugtuung für den Träger, dem die Ehre der Familie am Herzen lag[3]).

Vergleicht man so die ersten Jahre der Jerusalemitanischen Urgemeinde im Schatten des ehrwürdigen Apostelkollegs mit der späteren Herrscherstellung des einen Bischofs im Kreis beratender Presbyter, so ist allerdings ein einschneidender Wechsel nicht zu verkennen. Aber ein Umsturz war das keineswegs. Es ist ein plangemäßer Ausbau. Man übersah auf diesem Gebiet, wie so oft, vor künstlich ausgebauten Hypothesen das Nächstliegende und Vernunftgemäße, dessen einfache Sprache ob ihrer schmucklosen Nüchternheit als unwissenschaftlich galt. Die Tatsachen decken sich eben selten mit geistreichen aber willkürlichen Verknüpfungen.

Vorsteher und Begnadigte in Mazedonien, Korinth u. Rom.

Aber wir sind bis tief in den Herbst der Jerusalemitanischen Kirche vorgedrungen. Kehren wir jetzt zum Frühjahr der Gemeindebildung zurück! Die Apostelgeschichte erzählt uns auch, wie gesagt, von den Presbyterernennungen in Lykaonien (Apg. 14, 23). In Kleinasien und Griechenland war die selbständige Verfassung der aus Juden- und Heidenchristen bestehenden jungen Gemeinden noch weit notwendiger als in Palästina. Die mit den jüdischen Gemeindearchonten und Gemeindeältesten liebäugelnden „Überapostel“ (2. Kor. 11, 5. 23; 12, 11) und gesetzesstrengen Hetzer mußte man ausschalten. — Im ersten Brief an die Christen von Thessalonich (5, 12) spricht Paulus von Leuten, welche unter den Gläubigen arbeiten, ihnen im Herrn vorstehen und sie mahnen. Der auch sonst in Thessalonich übliche Name „Proistamenen“ war kein Amtstitel; er klang dem Ohre des Griechen wie dem unsern das Wort „Vorsteher“ oder „Vorstand“. Ob diese Obrigkeit von der Gemeinde mit einem andern bestimmteren Namen bedacht, ob sie vielleicht schon mehrstufig war, kann man leider aus der kurzen Bemerkung des Apostels nicht er-

schließen. Die Christen sollen, wie Paulus erwartet, diese Vorsteher anerkennen, mit ihnen Frieden halten und sie besonders lieben. Eine ähnliche Mahnung richtet er an die Korinther (1. Kor. 16, 15 und 16). Dort hatte sich einer der ersten Bekehrten, Stephanas, mit einem Teil seiner Familie zum Gemeindedienst angeboten. Es waren nicht die einzigen; denn gleich darauf spielt Paulus auf andere Mitarbeiter an. Anerkennung und Unterwerfung unter diese Vorsteher betrachtet er als Christenpflicht. Man darf gewiß diese religiösen „Diener" der Brüder in dieselbe Reihe stellen wie die Vorsteher in Thessalonich und den im Römerbrief (12, 8) erwähnten Proistamenos. Sie gehören zu den Regierungsorganen (Kyberneseis), welche Paulus im ersten Korintherbrief (12, 28) unter den von Gott und Christus angeordneten Gliedern der Kirche aufzählt. Ein neben dem Apostolat wirkender Vorstand ist ja nach Paulus, wie oben bewiesen wurde, als Gnadengabe eine Satzung Gottes und Christi.

Aus so geringen Andeutungen darf man selbstredend keine weitgehenden Schlüsse ziehen. Ein halbwegs rechtskundiger Kopf wird sich allenfalls erinnern, daß freies Anerbieten und freie Anerkennung eine nachträgliche behördliche Amtseinsetzung nicht ausschließt und ganz wohl ein rechtliches Verhältnis zwischen Leitenden und Untergebenen begründen kann. Kein Kenner der selbstherrlichen Art des Weltapostels wird sich wundern, daß er, solang wie nur möglich, die oberste Gewalt in der Hand behielt. Und wer das unruhige und unbotmäßige Wesen des korinthischen Demokraten nicht unterschätzt, wird die weise Zurückhaltung einer kaum geborenen Behörde richtig würdigen.

Dazu kam in den Vollversammlungen der Gemeinde der laute Anspruch des verzogenen griechischen Bürgers, gehört zu werden und mitzuentscheiden (vgl. 1. Kor. 4, 3 ff.; 6, 1 ff.), und seine nicht ganz neidlose Bewunderung der verzückten Weisheitsrede gottbegnadeter Heiliger. Man scharte sich um diese Mystiker, horchte ihnen staunend, fragte sie aus und beugte sich gern ihrem Machtspruch. Ein gut beratener und bescheidener Vorstand kämpfte da natürlich mit seinem nüchternen Befehl gegen ein gottrunkenes Offenbarungswort nicht an, und ein Apostel von der Klugheit eines Paulus schickte seine Vertrauensmänner nicht in die vordersten Reihen, um Schäden gut zu machen, welche einige keines-

wegs gehorsamfreudige, hochangesehene Führer als frische Lebensäußerungen der von jedem drückenden Joch befreiten Versammlung Gottes anzupreisen liebten.

Auch die Begnadeten waren nicht immer bequem, wie wir aus Paulus wissen. Man mußte sie aber schonen und manchmal geduldig ertragen, diese köstlich übereifrigen, sich gegenseitig in die Rede fallenden Propheten, diese prachtvoll unbefangenen zu einem Redewettkampf ausziehenden Sprachenwunder. Der feurige Wein des göttlichen Geistes funkelte und sprühte in den irdenen Gefäßen heidnischer Herkunft (1. Kor. 14, 1 ff.; 2. Kor. 4, 7). Diese jungen Begnadeten vermochten nicht immer die Fülle himmlischer Heimsuchungen zu fassen. Sie hielten es für ihre Schuldigkeit dem verschwenderisch großmütigen göttlichen Gnadenspender gegenüber, möglichst schnell und laut ihr Geheimnis preiszugeben. Schweigen galt ihnen als Sünde der Untreue und Undankbarkeit. Paulus mußte sie mahnen, nicht ungeordnet und alle zusammen zu reden. Er rief ihnen sein unbeugsames Wort entgegen: Redet, aber redet nach dem Maßstab des Glaubens, d. h. meines Evangeliums; prophezeit, aber überwacht und verbessert euch selbst! Wollt ihr nicht übersehen werden, so erkennt an, daß mein Wort Gottes Gebot ist (1. Kor. 14, 38). Aber Paulus ließ sie gern gewähren, wenn er auch beifügte, daß Glaube, Hoffnung und Liebe wertvoller seien als alle Wundergaben; er freute sich an den vielgestaltigen Wundern göttlicher Freigebigkeit; er ließ alle, die sich dazu angetrieben fühlten, weissagen und lehren und mahnen. Daneben wirkte still und anspruchslos das ordentliche Amt in den Gemeinden. Auch für dieses sollte bald die Zeit eines unbestrittenen Ansehens und leider auch früh genug, wie bereits Klemens klagt, die Zeit der Ansprüche kommen.

Man hat diese Wundermystik des Urchristentums teils unterschätzt, teils überschätzt. Es war ein Heldenzeitalter des Geistes, ein religiöser Frühling geistlicher Wunder und himmlischer Heimsuchungen mit all dem Farbenreichtum neu sprossender Mystik und allen Nebenerscheinungen ungewollter und unbewußter Selbsttäuschungen und Grenzstreitigkeiten zwischen echt göttlicher Wirksamkeit und menschlichem Ein-

bildungsspiel. Für die jungen Christen war es ein freudiges Erleben der vom Meister verheißenen Geistesfülle, es war die Feuertaufe der neuen Gemeinden, die Bürgschaft ihrer Einheit mit Gott und ihrer Eingliederung in Christus. Die Wunder blieben aber eine Durchgangsstufe, ein Wunderfall, kein Gesetz, ein kurzlebiges Bild, keine Organisation. Es gehörte nach Paulus zum Wesen der Ekklesia, daß die Prophezeiungen und die Machttaten niemals ganz aussterben; ihr blendender Reichtum war aber nur ein vergängliches Leuchtbild.

Der außerordentliche Mensch ist stets ein geborener Herrscher; das waren auch die Charismatischen. Der Geistesflug, der sie über das Alltägliche hinaus erhob, ergriff auch ihre Umgebung und beugte sie zur bewundernden Gefolgschaft. Die Charismatischen regierten in der Kirche Gottes wie die Kinder des Hauses an einem bevorzugten Kinderfeste. Die Romane und Legenden, welche man über eine „enthusiastisch-charismatische" Urverfassung schrieb, veralten mehr und mehr. Eine nüchterne Forschung verzichtet darauf, seelische Ausnahmeerscheinungen zu Satzungen zu verdichten und nach dem Vorbild von Rechtsformen auszudeuten. Es gibt kein Gesetz für den Enthusiasmus. Paulus selbst blieb immer Herr über diese farbenprächtigen Wunderblumen der jungen Kirchen. Seine Briefe schreien gleichsam laut, daß er niemals seine Sendung und sein Evangelium dem Machtspruch der Begnadigten auf Gnade und Ungnade überantwortete. Wenn man die Kirche, wie er, als Leib Jesu faßt, wenn man Gottes Wort und Gottes Geist zum Lebensgrund dieses mystischen Christus macht, dann mag man von Paulus sagen, er sei „Mandatar der vom Geiste Gottes erfüllten Gemeinde"[4]) gewesen. Stellt man aber den Weltapostel mitten in die Einzelgemeinde, unter die geisterfüllten Propheten und Redner, so war er nicht Mandatar, sondern Gebieter.

Wo Wanderapostel nur vorüberflogen, die frohe Botschaft unter die staunenden Massen warfen und von dannen zogen, ohne selbst oder durch Hilfsarbeiter ordnend und gestaltend einzugreifen, da hatten allerdings Propheten und andere „Virtuosen des Geistes" vollkommen freie Hand. Sie waren die einzigen Lehrenden in der Gemeinde, sie waren als „Sprecher

des Gotteswortes“ die große religiöse Macht. Die sogenannte Lehre der zwölf Apostel (Didaché; EH 1—6)[5]), eine Schrift aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, bietet Erinnerungen an solche ungewöhnliche Zustände. Dagegen traten die örtlichen Ämter naturgemäß in den Vordergrund, wenn irgendwo die Früchte des Geistes weniger reich auftauchten, oder dort, wo sie abnahmen und welkten. Diese Äußerung, dieses Lebendigwerden der geordneten Gewalt war dann weniger eine Neuerung als ein Freiwerden der bis dahin zurückgehaltenen Kräfte, der von Anfang an aufgespeicherten Kraftvorräte. Solche Zeiten boten dann auch eine günstige Gelegenheit, die flüssigen Rechte und Vollmachten genauer festzusetzen, den Vorstand in Klassen zu spalten und ihm bestimmtere Amtsnamen beizulegen.

§ 3. Zusammenschluß zu festeren Regierungsformen.

Presbyter-Episkopen, Hirten und Führer.

Die Aufschrift des Paulinischen Briefes an die Philipper erwähnt Episkopen und Diakone. In Milet versammelt Paulus in Todesstimmung Vorsteher aus Ephesus um sich; sie führen den Namen Episkopen und Presbyter, sind zu Hirten vom Hl. Geist bestellt, belehren und regieren, wachen und warnen (Apg. 20, 17 ff.). Hierin liegt nichts eigentlich Neues und Auffallendes. Ursprüngliche Einrichtungen klären und festigen sich, die Kirchenleiter werden sich ihres Berufes und ihrer Verantwortung mehr und mehr bewußt, sie ergreifen mit kräftigerer Hand die Zügel der Regierung.

Steigen wir zu Einzelheiten herab!

Da sehen wir an der Spitze mehrerer apostolischer Gemeinden Kollegien, deren Mitglieder den Namen Presbyter oder Episkopen führten. An manchen Orten gingen ihnen untergeordnete Helfer, Diakone, zur Hand. Unterschiede in nebensächlichen Einzelheiten, örtliche Besonderheiten, die wir nur selten mehr ahnen können, waren gewiß vorhanden. Aber die Gläubigen in Griechenland und Macedonien fanden sicherlich auch in der Kirchenleitung kleinasiatischer und syrischer Gemeinden nichts, was ihnen unerhört oder unchristlich vorkam.

Die von einzelnen protestantischen Forschern in neuerer Zeit aufgebrachte Meinung, daß es neben den Presbyterkollegien Episkopenkollegien mit einem andern Ursprung und einem andern Wirkungskreis gegeben habe[1]), entbehrt der Grundlage. Ein Bedeutungsunterschied in den Namen Episkop und Presbyter läßt sich für die älteste Zeit nicht nachweisen.

Es ist auch eine Fülle von Gelehrsamkeit verschwendet worden, um den Ursprung des christlichen Titels „Episkopos" aufzuhellen. Beamte in Rhodos, auch religiöse, im ersten (?) und zweiten vorchristlichen Jahrhundert, Beamte auf Inschriften des Ostjordanlandes tragen den Namen Episkopos. Was ist damit gewonnen oder auch nur wahrscheinlich gemacht? Die auf solchen Ähnlichkeiten vorschnell aufgebauten Theorien sind heute von den besonnensten Forschern aufgegeben. Weit annehmbarer ist die Vermutung, daß gewisse höhere Beamte, von denen im Alten Testament die Rede ist, und welche in der griechischen Übersetzung Episkopen genannt werden, für die christliche Namengebung vorbildlich wirkten.

Einfacher steht es mit dem Presbytertitel. Im ersten Jahrhundert war diese Bezeichnung für heidnische und jüdische Vorsteher von Körperschaften und Gemeinden so gewöhnlich und verbreitet, daß man, auch ohne an bewußte Entlehnung zu denken, gleichsam nur die Hand auszustrecken brauchte, um diesen Namen zu ergreifen[2]).

Die Hirten, welche im Epheserbrief neben den Aposteln, Propheten, Evangelisten und Lehrern als Glieder des Leibes Christi, der Kirche, aufgeführt werden, die in Sanftmut die Herde Christi weidenden Presbyter, von denen das erste Petrusschreiben spricht, die im Brief an die Hebräer als Verwalter des Wortes Gottes erwähnten Führer (Hegumenen), die Presbyter-Episkopen des Klemensbriefes, ja zuletzt auch noch die Presbyter, welche in einer Homilie aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, dem sogenannten zweiten Klemensbrief, in den gottesdienstlichen Versammlungen mahnen und predigen, alle bieten im wesentlichen dasselbe Bild, versehen die gleiche Aufgabe. Einem ähnlichen Zustand begegnen wir um das Jahr 140 im „Hirten", einer apokalyptischen Schrift des Römers Hermas[3]).

Über die ursprüngliche innere Einrichtung dieser Presbyterkollegien verlautet in den Quellen wenig. Sicher ist nur, daß in den ältesten Zeiten die gründenden Apostel die höchste Stellung in den neu erstehenden Kirchen inne hatten; diese Stellung schildert uns Paulus als eine monarchische; sie er-

streckte sich über alle von den Aposteln selbst oder in ihrem Auftrage errichteten Gemeinden. Daß an einzelnen Orten die Presbyterkollegien von Anfang an eine örtliche, von den Aposteln abhängige monarchische Spitze hatten, ist nicht ausgeschlossen. Aber der Name Episkop für diese monarchischen Obern scheint damals nicht verbreitet gewesen zu sein.

Verkünder des Wortes Gottes und Apostel.

Mehr oder weniger unwahrscheinliche Behauptungen und Möglichkeiten, die man den sparsam fließenden Quellen entriß, brauchen uns nicht aufzuhalten. Ihre kurzlebige Erscheinung ist nur für den Forscher beachtenswert und lehrreich[4]).

Aber eine lauter auftretende Ansicht verdient doch Erwähnung[5]). Es soll in jenen ältesten Zeiten eine eigene Organisation von „Verkündern des Wortes Gottes" gegeben haben; sie genossen, wie man glaubhaft machen will, neben den um die Lehre und die Kirchenzucht, um die Gemeindevertretung und den Gottesdienst sorgenden Presbyter-Episkopen und Diakonen auf Grund einer Gnadengabe einen unabhängigen, sozusagen einzigen Ehrenvorrang in den Kirchen. Das läßt sich aus unseren Quellen nicht herauslesen. Wahr ist nur, daß in den Versammlungen jeder, der sich vom Geist getrieben fühlte, das Wort zur Deutung der frohen Botschaft ergreifen konnte; richtig ist auch, daß es Wanderprediger gab, Missionare, die den Namen Apostel führten. Es gab deren, die im Geist und Auftrag des Paulus und der Apostel ihres Amtes walteten und neue Gemeinden gründeten; es gab zweifelhafte und unruhige Köpfe, schleierhafte Erscheinungen, vor denen man die einfache Christenheit warnen mußte. Es traten auch in jenen Tagen der Geistesfülle feurige Erleuchtete auf; vom bestgemeinten, vielfach weniger klugen Eifer getrieben und mit beredtem, wenn auch nicht immer einwandfreiem Wissen ausgerüstet, trugen sie die frohe Botschaft in Stadt und Land hinaus. Es waren Freiwillige, die man gewähren ließ, solange sie den regulären Truppen nicht im Wege standen. Die oben erwähnte altchristliche Schrift, die Lehre der zwölf Apostel, spricht von solchen Sendboten und gibt den Gläubigen Erkennungszeichen an die Hand, um wahre und falsche Apostel zu unterscheiden.

Die zwanglose Freiheit und Freizügigkeit, die lose geknüpfte Organisation, die Unbestimmtheit der Rechte und Pflichten mußte weichen, da sich die Abendschatten über die apostolischen Häupter der Urgemeinden senkten.

§ 4. Der Ausbau der Verfassung.

Apostolische Stellvertreter.

Paulus hatte als Apostel der Heiden eine harte Schule lebendiger Erfahrung durchgemacht. Die Neubekehrten waren

keine Mustergestalten, die fromm, nüchtern und verständig, durch das Gesetz der Liebe miteinander verbunden, ganz von selbst, ohne den Zwang eines Befehles, ohne Zuchtrute und einheitliche Führung in tadelloser Ordnung und ungetrübtem Frieden gelebt hätten. Die Parteistreitigkeiten, der Freiheitsübermut und die demokratische Anmaßung in Korinth, die Weltendträumereien der Thessaloniker, die falschen Brüder und judaisierenden Sendboten in Kleinasien und überall, in Asien, Mazedonien und Griechenland, der hochmütige und alles verderbende Troß der „Überapostel" zeigten jedem, der nur sehen wollte und über ein wenig Menschenkenntnis verfügte, wohin die jungen Gemeinden steuerten, wenn keine feste Hand und keine einheitliche Leitung das Ziel bestimmte und die Fahrt beherrschte. Und zu diesen bitteren Erfahrungen kam noch der Einblick in die gärende Tätigkeit des religiösen Feuerberges in Kleinasien: Eine verwirrende Zahl von Volks- und Ortsandachten, philosophische Sittenpredigt und orientalische Religionen, geheimtuende Schwärmerei und ein abgefeimter Schwindel der Magie riefen religiöse Begeisterung hervor und wühlten religiöse Leidenschaften auf. Die neuere Forschung hat das Dasein und die fieberhafte Tätigkeit dieser religionsmengenden Bewegung im ersten Jahrhundert, auf welche die Pastoralbriefe deutlich genug anspielen, festgestellt[1]).

Angesichts dieses verwirrenden religiösen Wettlaufes, welcher zumal den schwärmerisch angelegten Kleinasiaten gefährlich war, mußte der Apostel am Ende seiner Tage, selbst wenn er keinen Auftrag vom Herrn empfangen hätte, für eine religiöse Gewalt und eine festgefügte Verfassung sorgen. Sonst wäre er wahrlich nicht der weitblickende, gestaltende Geist gewesen, den wir aus allen seinen Briefen und seinen Taten kennen. Es wäre nicht ein Mangel an Umsicht, es wäre höchste Unklugheit gewesen, unter den gegebenen Umständen nicht für Nachfolger zu sorgen. Das erste Geschlecht der Apostel starb aus, die Fülle der Wundergaben nahm ab, vielfach wich der ursprüngliche Geist; ein allgemeiner Zusammenbruch des mühsam angelegten Werkes drohte, wenn man demokratische Freiheit und religiöse Willkür schalten ließ. (Vgl. 1. Tim. 1, 3 und 4; 6 und 7; 19 und 20; 4, 1—7;

6, 3—5; 20 und 21; 2. Tim. 1, 15; 2, 17 und 18; 3, 1—9; 4, 3 und 4, 9; Tit. 1, 10—16; 3, 9—11. 2. Petr. 2, 1—22; 3, 15—17. 1. Joh. 2, 18 und 19; 4, 1—6; 2. Joh. 7—11. 3. Joh. 9 und 10.) Im Lichte dieser Tatsachen muß man an die drei Pastoralbriefe, die zwei an Timotheus und den an Titus herantreten. Ihnen gegenüber scheint der Satz erlaubt: Sie müßten erfunden werden, wenn sie nicht vorhanden wären.

„Nichts Gutes birgt die Vielherrschaft; einer sei Gebieter," las Paulus oft genug von den Tafeln der Zeitgeschichte ab. Deshalb übertrug er seinem treuen Gefährten und Schüler Timotheus einen kleinen Teil der Lasten des Weltapostolates. Timotheus nahm eine monarchische Stellung ein[2]). Vom Apostel gewählt und nach Ausweis des Geistes unter Beihilfe von Presbytern geweiht, vom Apostel abhängig in der Lehre und Ausübung der Kirchenordnung, sollte er von Ephesus aus die Oberaufsicht über die asiatischen Gründungen Paulus' und seiner Schüler führen; er sollte lehren und warnen, mahnen und strafen, würdige Presbyter bestellen. Etwas Ähnliches dürfen wir gewiß als Amt des treuen Titus[3]) in Kreta annehmen. Die Presbyter, wahrscheinlich zu einem Kolleg geeint, standen nach Ausweis der drei Briefe den Gemeinden vor; Auserlesene aus ihnen oblagen der Verkündigung und Erklärung des Wortes Gottes. Diakone werden nur zweimal im ersten Brief an Timotheus erwähnt[4]).

Hier wird also die dreistufige Rangordnung der Kirchenleitung kräftig angedeutet; der monarchische Episkop hebt sich sichtlich ab, die Ordnung, wie wir sie bei Ignatius von Antiochien finden, ist bereits eingeleitet und vorgebildet.

Die Zeit des hl. Ignatius von Antiochien.

Um das Jahr 110 wurde der ehrwürdige Apostelschüler Ignatius, Bischof von Antiochien, nach Rom geschleppt, um dort im Amphitheater den wilden Tieren vorgeworfen zu werden. Auf seiner mühevollen Fahrt erfuhr er in rührender Weise die schönsten Beweise ehrfurchtsvoller und mitleidiger Liebe von seiten der Christengemeinden, die am Wege lagen; auch entferntere Kirchen schickten Gesandte, wohl auch den Bischof selbst, den zum Martyrium eilenden Greis zu begrüßen und zu erquicken. Auf diesem Triumph- und Leidenswege verfaßte der „Gottesträger" die bekannten sechs Send-

schreiben an verschiedene christliche Gemeinden und einen Brief an den Bischof Polykarp von Smyrna, Zeugen seiner erhabenen Gesinnung, seiner heroischen Liebe zu Christus und seines Eifers für die Reinerhaltung der christlichen Lehre.

Ignatius war ein praktischer, klarer und weitblickender Geist. Den grundlegenden urchristlichen Gedanken von der allgemeinen Bruderliebe und der Einheit aller in Christus hatte er mit Leidenschaft umfaßt und suchte ihn in das persönliche und gesellschaftliche Leben der christlichen Gemeinden tief und bleibend einzusenken. Die Wurzeln der Liebe, des Rechts, der Einheit in Christus und der Einheit in der Verfassung verschlingen sich bei ihm ineinander. Hier liegt der Grundgedanke und das Geheimnis dieser Briefe. Seine lange Lebenserfahrung zeigte dem heiligen Greis klar die bitteren Früchte der Zwietracht auf religiösem und kirchlich-sozialem Gebiet. Unterschiede und Schwankungen im Glauben und abgesonderte Andachtszirkel konnten leicht die jungen Christengemeinden spalten, zerreißen und endlich vernichten. Dagegen sah Ignatius nur eine Hilfe, die stramme Einheit des Kirchenregiments in den einzelnen Gemeinden und den Gehorsam der Gläubigen gegen die kirchlichen Obern in Glaubens- und in Kirchensachen. Diese Einheit zwischen Leitenden und Geleiteten erschien ihm nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel, um das Grundgesetz Christi, die allumfassende, vollkommene Liebe, zu verwirklichen.

Ignatius war aber kein Theoretiker, der sein Gebäude auf reinen Begriffen aufbaute. Er erfand keine Einheit der Leitung und Kirchenverfassung, um sein praktisches Ziel, die Einheit der Liebe, zu sichern; er nahm die Verfassungstatsachen, wie sie ihm erfahrungsgemäß gegeben, von seiner Erinnerung und durch geschichtliche Zeugnisse gezeichnet wurden; aus ihnen schöpfte er die Sätze, welche darin sichtbar und lebendig eingeschlossen lagen. Die Einkleidung gefällt sich in einem mystischen Einschlag. Das ist sein „System".

Ein monarchischer Bischof an der Spitze der Gemeinde, als höchster Hort des Glaubens in seinem Sprengel, als Seelenhirt, als Verwalter der göttlichen Geheimnisse und Ausüber aller christlichen Kulthandlungen; neben ihm ein Kolleg von Presbytern, des Bischofs Ratgeber und Hilfsarbeiter, fest mit

ihm geeint, endlich die Diakone, dem Bischof besonders nahe als seine rechte Hand bei der Verteilung der Liebesgaben und bei der eucharistischen Feier, sonst aber den Presbytern untergeordnet — das ist die dreistufige Hierarchie, wie sie Ignatius in vielen Kirchen Syriens und Asiens kennt, die er als Regel und Gottesgesetz hinstellt und die er durch Ausbau ihrer Einheit zum Hochziel verklären möchte. Nichts ohne den Bischof, dem Bischof Ehre und Gehorsam wie Gott dem Vater und Christus, den Presbytern, wie dem apostolischen Senat, so mahnt er immer wieder eindringlich. Im innigsten Anschluß an den Paulinischen Gedanken von der Einfügung des Kirchenvorstandes in den Lebebau der Ekklesia durch Gott und Christus selbst, betont Ignatius öfters und mit Nachdruck, daß Bischof, Presbyter und Diakone Gottes Gebot, Christi Beschluß sind, daß also, in dem von uns oben angeführten Sinn, ihr Bestand auf ein göttliches Recht zurückgeht[5]).

Es ist höchst lehrreich, diese Ignatianische Lehre mit der Glaubenserklärung über die Kirchenregierung auf der Versammlung von Trient zu vergleichen. Episkopat, Presbyterat und Diakonat erscheinen hier als die drei von Christus dem Herrn unmittelbar eingesetzten Ordnungen. Sachlich besagen die — wie Ignatius sich ausdrückt — durch ein göttliches Gebot und durch einen Beschluß Jesu Christi der Kirche geschenkten und unzertrennlich mit ihr verbundenen Presbyter und Diakone, mit einem monarchischen Bischof an der Spitze, genau dasselbe. Bei Ignatius ist der Ausdruck bildlich und mystisch, im Tridentinum juridisch; der vorschwebende Gedanke aber ist der gleiche.

Kirchenverfassung in der Mitte u. am Ende des 2. Jahrhunderts.

Um einer so kräftigen Betonung des monarchischen Episkopats wie bei Ignatius zu begegnen, muß man bis an das Ende des Jahrhunderts voranschreiten und das Werk des hl. Irenäus gegen die Häresien zur Hand nehmen. Verwunderlich ist diese große Lücke gerade nicht. Die meisten Schriftwerke des 2. Jahrh. sind verloren gegangen; der Charakter des übriggebliebenen Bestandes erklärt zur Genüge die Schweigsamkeit in Verfassungsfragen.

Die Apologeten mußten schon aus Klugheitsrücksichten die stramme Verfassung der Kirchen verhüllen. Ein machtvoller Bischof,

eine den regierenden Presbytern demütig unterworfene Gemeinde, das wären verletzende Töne gewesen für das empfindliche Ohr der römischen Imperatoren, für den knechtischen Sinn der Beamten und Behörden und für den in gebeugter Unterwürfigkeit gefügigen Senat der ewigen Stadt. Auch war der Hinweis auf eine machtvolle Organisation damals wohl nur selten ein durchschlagendes Mittel der Werbung. Man sehnte sich in heidnischen Kreisen nach reinerer religiöser Luft, nach erlösenden Geheimnissen, nach Kraftspeisen zur Hebung der Sittlichkeit und der Lebensfreudigkeit; Scheu und Furcht hätte dagegen der Katechumene empfunden, sobald man ihm von einer religiösen Zusammenfassung, von einem stramm anziehenden religiösen Vorstand oder gar von einer neuen Priesterherrschaft gesprochen hätte. Die Vermutung, daß man in eine streng gegliederte religiöse Gesellschaft eintreten könnte, hätte die meisten — Asien und Syrien nehmen wir aus — von der Annahme des Christentums eher abgeschreckt. Man mußte erst ganz Christ sein, die Fesseln der Einheit und des Gehorsams als Bande der Liebe und Brüderlichkeit an sich erprobt haben, man mußte erst die Kunst der Demut lernen, um die christliche Verfassung als wertvolle Bereicherung, als notwendiges Familiengesetz und als gut geschliffene Schutz- und Trutzwaffe einschätzen zu können. Auch in gut christlichen Kreisen kam das volle Verständnis für eine allseits geordnete und gefestigte Kirchenverfassung erst im Verlaufe des zweiten, in manchen Gegenden erst im dritten Jahrhundert zum Durchbruch. So ist denn das Schweigen der Apologeten nicht befremdlich.

Justinus ist noch am redseligsten. In seiner ersten Verteidigungsschrift an Antoninus Pius schildert er in anziehender Weise die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen. Man erblickt da den einen Vorsteher der liturgischen Feier, der die Segensworte spricht über Brot und Wein, wodurch diese „zum Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesus werden", und der durch sein Wort die Versammelten belehrt und erbaut; man liest, wie die Diakone den Anwesenden die Eucharistie reichen und sie den Kranken nach Hause bringen (65, 3—5; 67, 5; EH 54 ff.). Die Befehlsrechte des Vorstehers über regierende Presbyter erwähnt Justinus nicht. Wie immer es darum stand, was immer der Philosoph davon wußte, sicher ist, daß er in Rom ohne arge Unklugheit kein Aufhebens davon machen durfte.

In einer um die Mitte des Jahrhunderts entstandenen Homilie, dem sogenannten zweiten Klemensbrief, heißt es (Kap. 17) von den Presbytern, daß sie in der gottesdienstlichen Versammlung mahnen und Gottes Wort verkünden sollen; die Gemeinde hat ihnen zu glauben und zu gehorchen. Rechtskundige Aufschlüsse erwartet in einer Predigt niemand.

Um dieselbe Zeit schrieb auch Hermas, ein Bruder des

römischen Bischofs Pius, seinen „Hirten", ein Buch von Gesichten, Bußgeboten und Gleichnissen, welches die baldige Ankunft des Herrn zum Gerichte in Aussicht stellt. Die Kirche ist bei Hermas alles. Die Gemeindeleiter werden als Presbyter, Episkopen, Hirten, Diakone und Prolegumenen bezeichnet; mit Sicherheit lassen sich aus ihnen nur zwei Klassen herstellen, die Diakone und die Presbyter-Episkopen (Hirten). Letztere sind die Seelsorger der Gemeinde.

Im Anschluß an den Römerbrief des hl. Ignatius und an den Hirten Hermas' fesselt die Frage nach dem einen monarchischen Bischof in erhöhtem Maße unsere Aufmerksamkeit.

Der monarchische Episkopat in Rom.

Im Brief an die römische Gemeinde erwähnt Ignatius den Bischof in keinem Wort. Sonst gelten seine ergreifendsten Mahnungen der in Einheit und Liebe um den einen Bischof versammelten Kirche. Der Gehorsam gegen ihn ist so recht eigentlich der Gegenstand seiner Sendschreiben. Es kann also damals in Rom, — das ist ein immer wiederkehrender Schluß — keinen Bischof gegeben haben. Aber Ignatius hat vielleicht nichts von der Verfassung der römischen Kirche gewußt, vermuten andere; deshalb spreche er nicht vom Bischof. Wie dem immer sei, eines ist sicher. Aus dem Schweigen des Römerbriefes kann man nichts erschließen. Ignatius erwähnt ja auch weder Presbyter noch Diakone. Es wäre überaus unklug gewesen, wenn er auf eine stramme bischöfliche Regierung der Kirche in der Imperatorenstadt hingewiesen und nach seinem sonstigen Sprachgebrauch den Bischof mit Gott Vater verglichen hätte, den Bischof, der da in einem Kranz gehorchender Presbyter und Diakone als Mittelpunkt der Gläubigen erglänzt, Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam, gleichsam als kirchlicher Cäsar, für sich in Anspruch nimmt. Hätte man dieses Schreiben aufgefangen, es wäre um die römische Gemeinde geschehen gewesen. Welche Entrüstung hätte ob solcher Enthüllungen Kaiser Trajan befallen; eben um diese Zeit regte ihn der Plan, eine Feuerwehr von 150 Mann im kleinasiatischen Nikomedien zu gründen, höchlich auf, und er verbat sich solch staatsgefährliches Gebaren. (Epistulae C. Plini Caecili Secundi [Rec. Kukula. Teubner] ad Traianum liber XXXIV [XLIII] l. c. 286.) Da fehlte wahrlich nur noch

ein monarchischer Bischof, der Gottes Stelle vertritt, in seinem Rom!

Es ist geschichtlich unbedingt festgestellt, daß zur Zeit des Ignatius Rom einen Bischof hatte. Als Irenäus die Liste der römischen Bischöfe aufstellte (adv. haer. III, 3, 3; EH 126), war es wahrhaftig leicht, von Zeitgenossen zu erfahren, ob es erst seit zehn oder zwanzig Jahren einen römischen Episkopos gebe. Die Annahme, daß Irenäus einen Hauptbeweis seines Werkes gegen die Irrlehren auf eine Reihenfolge von Bischöfen stützte, die nie gelebt haben, deren Unwirklichkeit sehr leicht zu beweisen war, da es sich um die letzten 70 Jahre handelte, kann man unmöglich ernst nehmen[6]). Und wenn tatsächlich der erste monarchische Bischof Roms erst um 140 oder 150 aufgetaucht wäre, wie sollte dann, wenige Jahrzehnte später, Roms grimmiger Feind Tertullian sich diesen Todesstreich gegen Roms Ansprüche entgehen lassen?

Auch der Hirt des Hermas erwähnt nur Presbyter (-Episkopen) in Rom. Hermas war der Bruder des römischen Bischofs Pius. Also ist Pius der erste Bischof gewesen, und der „Hirt" wurde vor dessen Amtsantritt geschrieben, — so schließt mancher vorschnell. Daß Hermas, der so manche Mißstände in Rom tadelt, seinen Bruder, das Kirchenoberhaupt, aus dem Spiele läßt, ist doch nicht auffallend. Aus seiner Schrift scheint nur hervorzugehen, „daß die nach außen hervortretende Leitung, die Seelsorge und die Armengelderverwaltung um diese Zeit von einem Presbyterkolleg besorgt wurde". Vielleicht hatte sich der römische Bischof nur die Oberaufsicht, die Vertretung der Gemeinde nach außen, die Verbindung mit den andern Kirchen und den Vorsitz bei der eucharistischen Liturgie vorbehalten; ein Zustand, der bald nach 150 eine Abänderung erhielt. Wenn also das Schweigen eines Ignatius selbstverständlich ist, so ist das Schweigen des Römers Hermas wenigstens leicht erklärlich. Das sogenannte negative Argument, der Beweis aus dem Stillschweigen, ist wissenschaftlich nur dann zulässig, wenn die Nichterwähnung einer Tatsache auf keine Weise geschichtlich und psychologisch zu rechtfertigen ist. Ferner ist auch die apokalyptische Schreibart des Hirten zu berücksichtigen; der Verfasser will seine Offenbarung in die Zeit des Klemens (Vis II, 4, 3) zurückverlegen und scheint seine Terminologie dessen Brief an die Korinther zu entlehnen. Ähnlich ist ja auch in der von C. Schmidt veröffentlichten apokryphen Epistola apostolorum keine Rede von Presbytern und Episkopen, trotzdem der Brief in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder noch später fällt.

Jedenfalls lassen sich aus dem Schweigen einiger altchristlicher Berichte keinerlei Beweise für einen demokratischen Einschlag der Kirchenverfassung erzwingen, wenn andere Quellen einer solchen Annahme stracks widersprechen[8]).

§ 5. Die Gemeinderechte.

Der Begriff der christlichen Gemeinde.

Der heutige Begriff der selbstherrlichen Volksgemeinde — üblich seit dem 16. Jahrhundert — erschwerte es neueren Forschern vielfach, die urchristliche Kirchengemeinde richtig einzuschätzen. Alle Gemeinden sollen selbstherrlich, autonom gewesen sein, Trägerinnen ihrer Rechte, von der Vollgemeinde sollen die Vorsteher ihre Gewalt empfangen haben. Wie schroff gerade die letzte Annahme der ganzen urchristlichen Denkweise widerspricht, haben wir bereits erwähnt. Hier gilt es, noch etwas tiefer zu graben. Nach urchristlicher Auffassung werden die an sich formlosen Gruppen der Neubekehrten erst durch ihren Zusammenschluß zur christlichen Gemeinde; denn nur diese lebendige Einheit erfüllt sie gleichsam mit dem Wesen der Gesamtkirche, formt sie zur Einzelkirche Gottes, zum Leib Christi. Faßt man die organisierte Gemeinde mit Christus als ihrem Haupt, in lebendigem Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche ins Auge, dann kann man von einer Selbstherrlichkeit dieser Kirche reden, weil dann in ihr das Wesen des Ganzen beschlossen ist; in ihr lebt und wirkt Christus, ihr Urheber und Lebensspender. Außerhalb dieses göttlich-menschlichen Ganzen aber gibt es keine kirchliche Rechtsquelle, und nur im Zusammenhang mit ihm sind religiöse Rechtsträger denkbar. Das hat aber nichts zu tun mit den Gemeinderechten, wie man sie heute vielfach in die Urkirche verlegt.

Die Streitfrage über die angeblichen Machtbefugnisse in der ältesten Kirche bewegt sich so lang auf schwankendem Grunde, als man mit allgemeinen Redensarten und ohne sorgfältige Sichtung der einschlägigen Nachrichten die wirklichen oder vorgeblichen Rechte der Volksversammlungen festzulegen sucht. Höchst einfach stellt sich dagegen die ganze Frage dar, sobald man alle alten Nachrichten aneinanderreiht und auf ihren wahren Inhalt vorurteilslos prüft[1]).

Vertrauenssachen und strenges Recht.

Zunächst ist es klar, daß die Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben der Gemeinden, von denen Paulus (2. Kor. 3, 1 ff.) und Ignatius von Antiochien (Pol. 7; 8) sprechen, nur dann Wert hatten und ihren Zweck erfüllten, wenn sie dem freiwilligen Vertrauensspruch aller maßgebenden Gemeindemitglieder entflossen. Es lag im eigensten Vorteil des Weltapostels und der Kirchenvorsteher, bei solchen Gelegenheiten ihre Macht nicht auszuspielen und jeden Druck auf die Gläubigen zu vermeiden. Irgend welche rechtlich bestimmbaren oder auch nur unveräußerlichen tatsächlichen Rechte der Gemeinde wird kein vorsichtiger Forscher aus solchen Maßnahmen ableiten.

In einem noch höheren Grade gilt das von den in den Gemeinden durch Paulus angeregten Geldsammlungen (1. Kor. 16, 1 ff.; 2. Kor. 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; vgl. Gal. 2, 10 und Röm. 15. 25 ff.). Die alltägliche Klugheit gebot hier, um Gehässigkeiten von vornherein abzuschneiden, die Leute selbst nach Belieben schalten und walten zu lassen. Das war denn auch die Art des hl. Paulus. Durch dieselbe Vorsicht geleitet, überließ er den Kirchen die Wahl seines Gefährten in Sachen der Kollekte (2. Kor. 8, 19 ff.).

Angebliche Richtervollmachten der Korinther.

Ebensowenig kann man von einem strengen Recht der Gemeinde sprechen, wenn Paulus, um den prozeßsüchtigen Korinthern das ewige Laufen zu heidnischen Richtern abzugewöhnen, die Neubekehrten mit einem köstlichen Anflug von Humor auffordert, ihre Bagatellhändel vor eigene, dem griechischen Geiste so ganz entsprechende Schiedsgerichte zu bringen (1. Kor. 6, 1 ff.; 4, 1 ff.). Das war weit mehr Privat- als Gemeindesache. Ein nüchterner Kenner der Zeit wird es auch nicht wagen, die aus Parteihader und jugendlicher Anmaßung erwachsenen Ansprüche zu Gemeinderechten aufzubauschen. Diese korinthischen Brauseköpfe kritisieren den Weltapostel und nehmen ihn vor versammelter Gemeinde — in seiner Abwesenheit — hart mit. Paulus setzt sich über solches Gerede und Aburteilen hinweg, er schüttelt das Recht solcher „Gerichtstage" mit ruhigem Lächeln ab[2]).

Die Korinther lieben dieses altgriechische demokratische Gebaren. Gegen Ende des ersten Jahrhunderts empört sich eine Partei der Jungen gegen die rechtmäßig eingesetzten Presbyter und fordert stürmisch ihre Absetzung und eine Neuwahl. Wir kennen ihre Beschwerden nicht und dürfen deshalb nicht einfach leugnen, daß ein rechtmäßiger Grund zu einiger Unzufriedenheit vorlag. Aber noch weit verfehlter wäre es, aus der Tatsache der Mißstimmung und Auflehnung einen Rechtstitel abzuleiten. Die römische Kirche kannte die Sachlage jedenfalls genauer als wir. Ihr Brief, der bekannte Klemensbrief, verurteilt das Vorangehen der korinthischen Heiß-

sporne. Aber der Ton dieses Schreibens ist nicht anmaßend und rechthaberisch, er gibt sich ruhig, sachlich und väterlich. Man darf also der römischen Kirche keine unlauteren Beweggründe und keine machtsüchtigen Pläne unterschieben. Und die Korinther nahmen die Belehrung und die Warnung an. Daß der Friede nur dann endgültig einziehen konnte, wenn die ganze versammelte Gemeinde den alten Zustand gut hieß und die jugendlichen Stürmer zur Ordnung rief, ergab sich mit Notwendigkeit aus den Umständen. Die praktische Lösung eines Notfalles begründet aber an sich keine Rechte und keine Privilegien. Ob solche bestanden haben, ob sie fortbestehen sollten, ist eine Frage für sich und kann aus der einmaligen Lösung eines Streitfalles nicht herausgesponnen werden.

So bleiben denn nach Ausschaltung dieser Ereignisse nur noch zwei Gruppen von Nachrichten. Die eine erzählt von gewissen Wahlhandlungen der Gemeinden, die zweite von Rechtsprechungen christlicher Vollversammlungen.

Das Wahlrecht und Rechtsprechung der Gemeinden.

In der ersten Gruppe muß man noch die Texte der Ignatianischen Briefe streichen. Sie berichten, daß die Kirchen Abgeordnete aus ihrer Mitte wählten — auch Presbyter oder selbst der Bischof durften aus der Urne hervorgehen —, um den Gottesträger Ignatius auf seiner Martyriumfahrt zu begrüßen (Eph. 1; 3; 21, 1; Philad. 10; Smyr. 11; Pol. 7. 8). Ein Liebeszeichen der ganzen Gemeinde konnte natürlich nur die Frucht eines allgemeinen Entschlusses sein. Es ist klar, daß ein Stadtgeschenk von der ganzen Stadt beschlossen wird.

Also stehen wir nur noch sechs (resp. acht) Berichten über Wahlvorgänge gegenüber. Die ganze jerusalemitanische Gemeinde erlost den Ersatzapostel Matthias, sie wählt die sieben hellenistischen Tischverwalter, den Barnabas zu einer Abordnung nach Antiochien und einige andere Bevollmächtigte nach dem sogenannten Apostelkonzil (Apg. 1, 23 ff.; 6, 1 ff.: 11, 22; 15, 22; vgl. 11, 30; 15, 1 ff.). In der Didache (15; E H 6) wird die Gemeinde zur Wahl von Episkopen und Diakonen aufgefordert. Endlich wird im Briefe der römischen Gemeinde an die korinthische diese daran erinnert, daß die rechtmäßigen Vorsteher unter Gutheißung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden seien (XLIV. 3; E H. 13). In

diesem Zusammenhang kann man vielleicht auch die „Anerkennung“ der Vorsteher durch die Gemeinde (1. Kor. 16, 16 und 1. Thess. 5, 12) erwähnen. Für bestimmte Fälle bestand also ein Wahlrecht der ganzen Gemeinde. Nur darf man nicht vergessen, daß die Amtseinsetzung mit der Wahl nicht zusammenfällt. Die sieben „Diakone“ der Apostelgeschichte werden nach der Wahl den Aposteln vorgestellt, und diese legen ihnen unter Gebet die Hände auf (Apg. 6, 6). Auch wählt ja die Gemeinde kraft eines ihr gegebenen Auftrags (so auch in der Didache), und zwar als gegliederte Vollversammlung. Da uns nun über die Beteiligung der einzelnen Wählergruppen, d. h. über den inneren Aufbau des Wahlvorganges nichts überliefert ist, können wir die Ausdehnung der „Laienrechte“ nicht genauer bestimmen. Wie dehnbar ist z. B. der Ausdruck im Klemensbrief „unter Zustimmung der ganzen Versammlung“! Endlich muß man sich auch daran erinnern, daß das Wahlrecht der Gemeinden im Laufe der Zeit vielfach nicht abnahm, sondern wuchs. Denken wir nur an die Wahl des Papstes durch das römische Volk.

Von Rechtsprechung durch die ganze Gemeinde berichten bloß drei Stellen aus dem ersten und zweiten Korintherbrief des hl. Paulus (1 Kor. 5; 2 Kor. 2, 5 ff. und 7, 8 ff.). Paulus selbst befiehlt den Gläubigen, einen sündigen Christen auszuschließen; sie hatten durch Nachsicht gefehlt, das soll nun ein Spruch aller Gemeindeglieder gutmachen. Paulus befiehlt es; er ist im Geist zugegen. Eine Züchtigung, an der sich alle beteiligt, der alle zugestimmt haben, wird durch die Vergebung aller und den versöhnenden Handschlag aller aufgehoben. Hier glänzten die Korinther weit mehr durch Gehorsam als durch Ausübung selbständiger richterlicher Befugnisse[3]).

Wir sind am Ende unserer Wanderung angelangt. Was es an Gemeinderechten im Urchristentum gab, wurde an der Hand aller Nachrichten gewogen und ziemlich leicht befunden.

5. Kapitel.

Die Lebenskräfte der Kirche Christi.

§ 1. Unfehlbarkeit und Weltreligion.

Die Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehramts.

Bisher suchten wir einen Einblick zu gewinnen in die Stiftung der Kirche durch Christus, in ihren inneren Aufbau und in die älteste Geschichte ihrer Regierung. Nun erhebt sich zunächst die Frage nach den Kräften, welche die Kirche im Dasein erhalten und ihren Einfluß sichern sollten. Wir werden diese Kräfte neben den Heiligungsgnaden und neben den Hl. Schriften in der unserer Kirche geschenkten Wahrheitsgabe bei Auslegung der Schrift und der apostolischen Lehrverkündigung entdecken.

Eine geoffenbarte Weltreligion ist mit der Unfehlbarkeit unzertrennlich verbunden. Beide gehören zusammen wie Stoff und Form, wie Wesen und Kraft, ja kaum weniger eng und streng als der Begriff eines Dreiecks und der Satz von hundertachtzig Graden als Winkelsumme.

Nur der Leugner einer geoffenbarten Weltreligion kann der Unfehlbarkeit entraten. Für alle andern gilt das Wort: „Was ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?“

Die sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache durch die Zeitgenossen genügt nicht, um die eroberte Wahrheit unversehrt zu erhalten. Bei Israel, dem kleinen Volke, war es mit Hilfe der Propheten zur Not möglich ohne den Aufwand täglicher Wunder. Eine Weltreligion könnte ähnliche Früchte nur unter dem Glanz einer ewig strahlenden Wundersonne ernten. Gottes Wege sind das nicht. Als einziges, verhältnismäßig natürlichstes Mittel erscheint hier eine unfehlbare menschliche Lehrgewalt.

Treten wir dieser Frage näher!

Ohne allgemeine Erkennbarkeit, ohne jene Lebenskraft, welche Einheit und Bestand sichert, verdient ein Glaube weder den Namen einer Offenbarung noch den einer Weltreligion. Und warum wäre denn dieser Glaube ohne Wunder oder ohne unfehlbares Lehramt nicht erkennbar? Weil die große Masse der Menschheit nicht einmal die Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache zu entziffern vermöchte. Geist und Zeit und Bildung würden bei den meisten versagen. Der gute Wille müßte an den ungeheuren Schwierigkeiten scheitern. Könnten aber auch alle durch Prüfung der Tatsachen ihren Glauben wissenschaftlich und mit sicheren Gründen einleiten, so würden sich doch mit der Zeit unlösbare Schwierigkeiten und unentwirrbare Streitigkeiten über den Inhalt und die Gegenstände des Glaubens erheben. Das geschriebene heilige Wort und die religiösen Überlieferungen erführen die abweichendsten Deutungen; niemals ließe sich eine Einigung erzielen. Stellt dagegen Gottes Weisheit, Macht und Vorsehung eine unfehlbare Gewalt als leuchtende, überzeugende, Herz und Geist hinreißende Tatsache mitten ins Leben der von ihm geoffenbarten Weltreligion, so kann auch der geistig Kleine, der Vielbeschäftigte und Ungebildete eine durchaus vernünftige Grundlegung seines Glaubens im Aufblick zu diesem hellstrahlenden, weltbezwingenden Wahrheitsgestirn sicher finden und ruhig genießen.

Begriff der Unfehlbarkeit

Die Schranken des natürlichen Geschehens werden dadurch nicht geräuschvoll zertrümmert. Denn diese Unfehlbarkeit umschließt weder Sündlosigkeit der menschlichen Organe noch eine stets leuchtende, allumfassende und untrügliche Erkenntnis; sie fordert für gewöhnlich nicht einmal eine Erleuchtung oder Offenbarung von seiten Gottes. Der Herr der Kirche läßt einfach nicht zu, daß die höchste religiöse Lehrgewalt einen Irrtum als gebotenen Gegenstand des Glaubens öffentlich und feierlich verkündet. Diese Sorge Gottes um eine wahrheitsgemäße Kirchenlehre steht in einer Reihe mit den Großtaten seiner väterlichen Vorsehung. Derselbe, der den Vögeln des Himmels die Nahrung bereitet und die Lilien des Feldes kleidet, kredenzt auch seiner Kirche die Speise der Unsterblich-

keit und ziert sie mit der Krone untrüglicher Wahrheit. Ohne Unfehlbarkeit kein Schutz vor Vergänglichkeit und Verwesung, vor Täuschung und tödlicher Irrung. So faßt schon Ignatius die Unfehlbarkeit (Eph. 17, 1). Ohne Unfehlbarkeit wäre die Kirche ein Bruchstück, die Schöpfung eines Stümpers, kein Kunstwerk; sie wäre eine auf Flugsand gebaute Ausstellungsfront, kein Weltbau, der Jahrtausende überdauert.

Wiese daher das Christentum keine unfehlbare Autorität auf, so müßte man, wollte man nur aufrichtig sein, im jetzigen Augenblick unumwunden gestehen und verkünden, daß man sich auf dem Wege geschichtlicher Forschung einiger weniger wichtigen Punkte versichert und sich darin geeinigt habe, während die meisten anderen religiösen Tatsachen und Einrichtungen des Christentums aller Wahrscheinlichkeit nach in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht mehr zu erkennen und zu erwecken seien. Von einer einheitlichen, mit dem alten Stamm unzertrennlich verbundenen Weltreligion dürfte man jedenfalls nicht reden.

Weltreligion und Unfehlbarkeit sind also ihrem Begriffe nach unzerreißbar aneinander gekettet. Sobald das Christentum seinen Unfehlbarkeitsglauben aufgäbe, hätte es nur noch den Namen, nicht mehr die lebendigen Kräfte einer Weltreligion.

Aber auch die Geschichte sichert ihm diesen göttlichen Adelsbrief.

§ 2. Das Wahrheitscharisma und die Apostel.

Die Irrtumslosigkeit Jesu.

Der Meister von Nazareth lehrte wie einer, der Macht hatte. Er brachte nicht Meinungen vor, deren unsichere Fassung auf Unsicherheiten im eigenen Herzen hinwies, er zeigte sich nicht duldsam gegen Annahme oder Verschmähung seiner Lehre. Er sprach mit voller Autorität und forderte Gehorsam und Glauben. Er kannte nur eine Wahrheit, die seinige, die auch Gottes Wahrheit ist. Wir brauchen uns gar nicht auf das Wort des Markusschlusses: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden," zu beschränken.

Der Anspruch auf untrügliche Wahrheit ist der Grundton

der messianischen Predigt. Wer jemals die Evangelien mit Aufmerksamkeit gelesen hat, weiß, daß der Eintritt in Gottes Reich einem Halbgläubigen, einem Zweifler, verwehrt geblieben wäre. „Dein Wort ist recht wahrscheinlich, Jesus von Nazareth; ich will es prüfen und davon behalten, was mir zusagt" — eine solche Rede hätte jeder Jüngerschaft ein Ende gemacht. Daran ist kein Zweifel. Ein Prophet von Wahrscheinlichkeiten, ein Religionsstifter, der Ja und Nein gelten läßt, ein dem launischen Entscheiden der Anhänger weichender Gesetzgeber, ein den eigenen Irrtum fürchtender Messias hätte auch niemals Glauben gefunden, er wäre nicht einmal zu Ansehen gelangt; niemand hätte ihn ernst genommen. Die vollkommene Selbstgewißheit, die ungetrübteste Heiterkeit eines irrtumsleugnenden, irrtumsspottenden Bewußtseins bleibt die erste Bedingung für den Einfluß eines Glauben fordernden Gottgesandten.

Wollte man diese göttliche Selbstgewißheit Jesu aus seinem Leben entfernen und die Berichte darüber auf Rechnung eines späteren Glaubens setzen, so müßte man außer einem großen Teil der Bergpredigt wenigstens fünfzig Hauptstellen aus den Synoptikern streichen, alle Stellen nämlich, in welchen Jesus seine allbeherrschende Gewalt und seinen unerbittlichen Anspruch auf volles Wissen und volle Wahrheit betont[1]); es sind gerade jene Stellen, welche mit den schöpferischesten Gedanken Jesu unzertrennlich verbunden sind. Wer sich mit dem Rest in den Evangelien begnügt, macht sich und Jesus bettelarm. Daran allein scheitert schon jene Annahme.

Jesu Apostel und die Wahrheit.

Welchen Anteil nahmen aber die Verkündiger des neuen Evangeliums an der Wahrheitsgewißheit des Meisters? Jesus hat sein Wort: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich," niemals eingeschränkt. Die Welt ist verpflichtet, die Lehre seiner Sendboten anzunehmen. Tut sie es nicht, so ist sie Sodomas und Gomorrhas Los verfallen (Lk. 10, 16; Mt. 10, 15). Der Staub, den die abziehenden Glaubensboten von ihren Füßen schütteln, wird die Verächter wie ein Fluch bedecken (Mt. 10, 14 ff.; vgl. 11, 20; Lk. 10, 13 ff.). Eine Milderung dieses wuchtigen Wortes steht im Evangelium nicht verzeichnet.

Die Weltsendung der Apostel ruht auf dem unerschütterlichen Glauben, daß die vom Meister Gesandten des Meisters wahre Lehre irrtumsfrei verkünden. Das ist des Meisters und der Jünger Überzeugung. Ohne sie verfallen die Zukunftsfreudigkeit des Herrn und die siegesgewissen Ansprüche der Urapostel der Sinnlosigkeit. Hätten wir auch die Verheißung — „Ich bin bei euch bis zum Zeitende" (Mt. 28, 20) — verloren, wäre auch kein Laut der Johanneischen Botschaft vom Geist der Wahrheit, dem lehrenden, erleuchtenden (Joh. 14, 15. 25; 15, 26; 16, 7), bis auf uns gekommen, die Tatsachen der ältesten Verkündigung würden uns immer wieder laut zurufen, daß Paulus und die Zwölf von ihrer Gabe der Irrtumslosigkeit unerschütterlich überzeugt waren. Darum spricht Paulus mit solchem Nachdruck von s e i n e m auf unmittelbare Offenbarung zurückgehenden Evangelium; auch ein Engel darf sich, wie er an die Galater (1, 6 ff.) schreibt, nicht anmaßen, seiner Lehre zu widersprechen; die gotterfüllten Propheten der neuen Gemeinden müssen sein Gotteswort anerkennen, sonst werden sie „übersehen" (1. Kor. 14, 38). Die „Überapostel" (2. Kor. 11, 4 ff.; 12, 11 ff.; vgl. 10, 12 ff.) sind ihm Afterapostel, weil ihr Weg und ihr Wort des Heils von der Paulinischen Regel abweichen. Selbst den Apostel Barnabas hält er sich nicht vollkommen gleich[2]); nur die Zwölf läßt er neben sich gelten. „Sein Evangelium", die Verkündigung Jesu Christi, ist für Paulus eine Enthüllung des göttlichen Geheimnisses, ein Befehl Gottes, der denn auch Gehorsam im Glauben fordert (vgl. Rom. 16, 25—26 und 1. Kor. 2, 4—8; Kol. 1, 22—29). Mit Entrüstung weist er die Möglichkeit zurück, als könnte er durch Verkündigung einer unwahren Tatsache ein falscher Gotteszeuge sein (1. Kor. 15, 15); weil er aus Gott, im Angesicht Gottes, in Christus eingebaut redet, darum vergewaltigt er nicht Gottes Wort gleich so vielen andern (2. Kor. 2, 17). Mit prachtvollen Worten schildert Paulus im 4. Kapitel des 2. Korintherbriefes (5 f.), daß er nicht sich selbst, sondern Christus predige, und Gott deshalb den Glanz göttlicher Erkenntnis in seinem Herzen aufleuchten lasse, wie er einst aus dem Dunkel des Chaos das Licht hervorrief. Das Evangelium des Heils, das er den Heiden gebracht, gilt ihm darum als Wort der

Wahrheit, als Siegel des Hl. Geistes und Pfand der Gotteserbschaft (Eph. 1, 13—14).

Es kann also kein Zweifel darüber herrschen, Paulus hält seine Botschaft für vollkommen irrtumsfrei, er handhabt Gottes machtvolle Waffe; wer sich gegen sein Wort auflehnt, erhebt sich gegen Gottes Wissen; er, Paulus, hat das Recht, jeden Verstand in Fesseln zu schlagen, daß er Christi Knecht werde, und es steht in seiner Macht, jeden Ungehorsam richtend zu strafen (2. Kor. 10, 4—6). Wo es sich um sein Ansehen und seine unfehlbare Wahrheitsgnade handelt, beugt sich der Heidenapostel niemals auch nur zur geringsten Nachgiebigkeit; sobald er als Jesu Apostel die Lehre Jesu kündet, erlischt für ihn jeder Gedanke an die Möglichkeit eines Irrtums. Gewiß hat er auch Privatansichten, Privatbefehle; nie vermengt er sie aber mit „seinem Evangelium" (vgl. z. B. 1. Kor. 7, 12, 25, 40; 11, 16).

Als um das Jahr 50 einige Apostel und die jerusalemitanische Gemeinde mit ihren Presbytern sich versammelten, um über die Pflichten der Heidenchristen zu beraten, erließen sie ihre Bestimmungen unter der Formel: „Es hat dem Hl. Geist und uns gefallen" (Apg. 15, 28). Vom Bewußtsein voller Lehrgewalt zeugen auch Petrus' Worte (Apg. 4, 19 f.; 5, 29 ff.; 10, 39 ff.). Selbst fortgeschrittene protestantische Forscher finden in solchen und ähnlichen Zügen das Bewußtsein der Unfehlbarkeit im ersten Jahrhundert der Kirche. Sogar jene Zweifler, welche diesen Beschluß und die Verheißungsworte des Herrn an die Apostel über seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten und über die Sendung des Geistes der Wahrheit, der sie alles lehren werde, als einen Ausfluß des späteren Glaubens der Christenheit behandeln, müssen zugeben, daß die Kirche um das Jahr 100 die schrankenlose Autorität und die unfehlbare Wahrheitsgabe der Apostel anerkannte. Mit dieser Überzeugung hängt auch die literarische Liebhaberei zusammen, allerlei Schriften an den Namen und das Ansehen eines Apostels oder der Zwölf zu knüpfen[3]).

Gnostische Sekten des zweiten Jahrhunderts verzerrten diese Stellung und diese Wahrheitsgaben der Apostel ins Abenteuerliche und Lächerliche und leiteten sogar das Apostolat der Zwölf aus metaphysischen Gedankendichtungen ab[4]).

Man hat diese einzigartige Wahrheitsgabe der Apostel durch den Hinweis auf die Geistesfülle aller Gläubigen in der apostolischen Zeit auszuschalten gesucht. Als Kronzeuge gilt da der erste Johannesbrief. „Ihr habt die Salbung vom Heiligen empfangen", schreibt der Verfasser den Christen, „und ihr wisset alles. . . . . Und diese Salbung, die ihr von Ihm empfangen, bleibt in euch, und ihr habt nicht nötig, von jemand belehrt zu werden; denn wie seine Salbung euch über alles aufklärt, so ist es auch wahr und keine Lüge" (2. 20 und 27). Die Geistfülle aller Gläubigen.

Der hl. Schriftsteller unterrichtet aber diese Geistbegabten dennoch, und zwar sehr eindringlich und kräftig; er setzt voraus, daß sie von der wahren Erkenntnis abfallen können; er warnt sie vor Verführung und Irrtum, und wenn er die Wahrheit, in der sie bleiben sollen, näher bezeichnet, schildert er sie als ein Festhalten an dem, „was sie von Anfang an gehört haben" (29). Wenn sie mit Gott vereinigt bleiben und den alten Glauben bewahren, dann sind sie allerdings nicht im Irrtum und brauchen keine neue Unterweisung. Das ist schlicht und klar. Nirgendwo, weder hier noch bei Paulus, wird der Geist des einzelnen über oder auch nur neben die apostolische Predigt gestellt. Aufgabe des wahren Geistes ist es, die Gläubigen in der von Anfang an vernommenen Gottesbotschaft zu befestigen.

Ist demnach, wie wir gezeigt haben, die Lehre Christi und die apostolische Verkündigung mit dem Wahrheitsbesitz unzertrennlich verbunden, so darf auch die spätere Kirche, soll sie als Christi Stiftung gelten, diese Kraft nicht entbehren; sonst fehlt ihr der Lebensgrund, die erhaltende Seele. Der heilige Gral ist gewiß verloren, wenn sein Erkennungszeichen, das Wahrheitszeichen, auf immer versank. Das Wahrheitscharisma als bleibende Gabe.

Hat Christus seine Stiftung zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihr als Grundgesetz die Unfehlbarkeit aufgedrückt, dann erweist sich die katholische Kirche schon dadurch allein als wahre Kirche Christi, daß sie als einzige den Glauben an die in ihr fortlebende Wahrheitsgabe fordert.

§ 3. Die Kirche als Säule und Grundfeste der Wahrheit.

Den Christen des zweiten Jahrhunderts galt es als unantastbare Tatsache, daß die Kirche den Wahrheitsbesitz Jesu und der Apostel geerbt habe. Irenäus und Tertullian leihen diesem Glauben einen so unzweideutigen Ausdruck, daß kein Der unveränderliche Glaubensbestand in der alten Kirche.

unparteiischer protestantischer Forscher die Tatsache ableugnet. Aber dieser Glaube reicht bis in die apostolischen Zeiten zurück. Er ist eigentlich ganz im Paulinischen Gedanken (z. B. Eph. 4, 5. 13) beschlossen, daß die Kirche Christi Leib, ein fortlebender Christus, sei. Die Kirche ist der fortlebende Christus, insofern sie eine Gemeinschaft der Liebe und des Glaubens darstellt. Darum muß sie den Gegenstand des Glaubens, die vollkommene göttliche Wahrheit, besitzen und festhalten; vom Haupte Christus strömt ihr diese Liebe und diese Wahrheit zu. Der Satz des ersten Briefes an Timotheus (3, 15), die Kirche sei eine Säule und Grundfeste der Wahrheit, ist nur der kräftige Ausdruck eines echt Paulinischen Gedankens.

Weder im Neuen Testament noch bei den apostolischen Vätern oder den Apologeten des zweiten Jahrhunderts findet sich auch nur die leiseste Spur der Auffassung, als sei der Inhalt des Glaubens etwas Flüssiges, Veränderliches, Subjektives; nirgends wird der einzelne Gläubige als ausschlaggebender Richter über den Sinn der hl. Schriften und des gepredigten Evangeliums bezeichnet. Überall erscheint die christliche Wahrheit als ein gegebenes göttliches und somit unveränderliches Gut. Nur so ist die unerschütterliche Festigkeit der Martyrer zu erklären, nur so die Einheitspredigt des Klemens von Rom und des Ignatius von Antiochien, nur so der siegbewußte, immer wiederkehrende Spott der Apologeten über die unzähligen Widersprüche der heidnischen Philosophen im Gegensatz zur folgerichtigen und unwandelbaren Wahrheit des Christentums.

Alte Zeugnisse für ‚Die Kirche als Hüterin der Wahrheit'.

Die Hüterin dieser Wahrheit ist aber die Kirche. Hier wirkte der Gedanke des Weltapostels von der Kirche als dem Leibe Christi nach. Klemens von Rom (41—44; E. H. 12 f.) und Ignatius von Antiochien kennen ihn. Da Ignatius die Ephesier gegen die Häresien sicherstellen will, erinnert er sie an den der Kirche geschenkten Wohlgeruch der Unverweslichkeit (XVII. 1); im Zusammenhange bedeutet das nichts anderes als die unfehlbare Wahrheitsgabe. Darum erscheint ihm ein Glaube, der von einer im Bischof verkörperten Kirche abweicht, als Trennung und Ketzerei[1]). Bereits im zweiten Jahrhundert wurde ja die junge Christenheit von Irr-

lehrern überflutet. Neben dem hl. Ignatius von Antiochien kämpften der hl. Philosoph Justinus, Teophilus von Antiochien und manche andere mit aller Macht gegen die innere Gefahr. Alle setzten dabei ausdrücklich einen festen Glaubensbestand voraus, den die Irrlehrer beschneiden oder dem sie etwas hinzufügen. Wonach beurteilen sie nun die Richtigkeit ihres Glaubens? Der Glaube muß sich, so künden sie immer wieder, mit den Propheten, der Lehre Christi und der apostolischen Überlieferung decken. Stellt man sich aber die weitere Frage, woher denn diese Männer ihre Kenntnis des genauen Glaubensinhaltes schöpften, dessen einzige, untrügliche Wahrheit sie den Häretikern entgegenhielten, so bleibt nur eine einzige Antwort: Als Regel der Rechtgläubigkeit galt ihnen der allgemeine Glaube der Christen, in deren Mitte sie lebten, sofern sie überzeugt waren, daß dieser Glaube mit dem der anderen Gemeinden übereinstimme. Diese Überzeugung gewinnt jeder, welcher vorurteilslos die Werke dieser ehrwürdigen Schriftsteller liest.

Wenn sie allerdings die Entstehungsgeschichte ihrer Bekehrung berühren — was leider selten der Fall ist —, betonen sie meist nur den wunderbaren Eindruck, den die hl. Schriften, besonders die Propheten, auf sie ausgeübt haben, die Vernünftigkeit der christlichen Lehren, das Beispiel des Lebens und der Todesverachtung der Jesujünger. Auf die Lehrgewalt der Kirche berufen sie sich in diesem Zusammenhange niemals; mußten sie sich doch den Glauben an diese Macht erst erringen. Für ihr späteres lebendiges, tägliches Kredo aber findet man tatsächlich nur einen Maßstab, eine Regel, den Glauben der Kirche, jener Kirche, welche alle apostolischen Überlieferungen irrtumsfrei bewahrt. Der eine oder der andere spricht das auch klar und unumwunden aus; am schönsten vielleicht Theophilus im zweiten Buch seiner Schrift ad Autolycum (14). Die Welt erscheint ihm wie ein gefahrdrohendes Meer, die heiligen Kirchen sind ihm bewohnbaren Inseln und wohlgeschützten Häfen gleich, „in denen sich die Lehre der Wahrheit erhält, zu denen sich alle flüchten, welche gerettet werden wollen, weil sie die Wahrheit lieben und Gottes Zorn und Gericht entrinnen wollen".

Als in Kleinasien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das verzückte Prophetentum und die Überstrenge der Montanistischen Sekte losbrach, eiferte ein namenloser Schriftsteller, über welchen Eusebius in seiner Kirchengeschichte (V. 16) Beachtenswertes zu berichten weiß, gegen die Neuerer; er trägt die Rüstung des alten Gemeindeglaubens. Die neue Lehre stimmt mit der Überlieferung in der Kirche nicht überein; — das ist sein Beweis. Mit anderen Worten: die Kirche besitzt die Wahrheit.

Die Kirche, diese „Tochter Gottes", wird von Justinus im Zwiegespräch mit dem Juden Tryphon (63) als die eine Seele geschildert, in welcher alle Gläubigen Christi aufgehen. Seele ist die Kirche als der Lebensgrund des einen Glaubens.

Die Kirche von Jerusalem ist eine unversehrte Jungfrau, schrieb einmal Hegesippus (Euseb. Kirchengesch. IV. 22); als jungfräuliche Mutter preisen sie im Jahre 177 die Christen von Lyon in dem ergreifenden Bericht über den Zeugentod ihrer Brüder (Euseb. V. 4). Die Kirche ist aber nur unversehrt, wenn sie sich den Schatz untrüglicher Wahrheit nicht entreißen läßt.

Am Schlusse einer alten Schrift, des Briefes an Diognet, lesen wir einen Anhang, dessen alexandrinischer Charakter und andere Anspielungen die Vermutung nahelegen, daß er von Pantänus, einem Jünger von Apostelschülern und Lehrer des Klemens von Alexandrien verfaßt sei. Die allgemeine Kirche steht vor den Augen dieses „Apostelschülers", wie er sich selbst nennt, als der Paradiesgarten, vom ewigen Gottessohn begnadigt und belebt, als treue Hüterin des Glaubens und der apostolischen Überlieferungen. Bereits Papias und Justinus hatten das Bild vom Paradies gebracht. Im Garten der Kirche wachsen die Früchte der Gottesliebe, hier prangt der Baum der wahren Erkenntnis und der Unsterblichkeit.

Diese erhabene Auffassung, welche sich die Christen des zweiten Jahrhunderts von ihrer Kirche gebildet hatten, verleitete sogar einige allzu gedankenkühne Köpfe, das vorweltliche Dasein Jesu auf seinen mystischen Leib, die Kirche, zu übertragen. Die älteste erhaltene christliche Predigt, bekannt unter der falschen Aufschrift „zweiter Brief des Klemens an die Korinther" (Kap. XIV), und der Römer Hermas in seinem Werk „Der Hirt" (Vis. II. 4) behandeln

die Kirche fast wie ein vor Mond und Sonne geschaffenes Geistwesen.

Diese Auffassung entstand offenbar im Anschluß an eine Stelle des Paulinischen Epheserbriefs (1. 3—5). Um dieselbe Zeit haben sie Gnostiker bis zum Aberwitz ausgebeutet, während spätere kirchliche Theologen den nüchternen Wahrheitsgehalt vorsichtig auseinanderfalteten.

Lehrreich sind diese Gedanken über die Erhabenheit der Kirche jedenfalls; sie offenbaren das Bestreben, die Braut Christi aus ihrer menschlichen Umgebung emporzuheben zu einer Art himmlischen Lebens, ohne Irrtum, ohne Wandlung, ohne Makel.

Für Hermas ist die Kirche neben Gott und Christus die höchste Lehrerin. Sie zeigt ihm die Wahrheit, und er glaubt; sie tadelt, sie schreibt vor, er schweigt und gehorcht ihr als der obersten Behörde. Er ist sich dabei keiner Neuerung bewußt. Die Kirche verehrt er als Säule und Grundfeste der Wahrheit. So finden wir denn bei diesen alten Schriftstellern fast alle Gedanken über die Kirche vorgebildet, welche uns gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und zu Anfang des dritten ganz Große, wie Irenäus, Klemens der Alexandriner, Tertullian, wissenschaftlicher und klarer vortragen. Welch ein Schatz mit Melitos von Sardes Buch „von der Kirche“ verloren ging, können wir jetzt ahnen.

Klemens greift die alten Bilder vom Leib Christi, von der Gottesbraut, der jungfräulichen Mutter auf und leitet daraus den göttlichen Charakter der Kirche ab. Der zweite und dritte Teil seines berühmten Hauptwerkes, der Pädagog und die Teppiche (stromata), sprechen mit schöner Klarheit über die Kirche (Pädagog I. 5 und 6, Teppiche III. 11 und 12; VI. 7; VII. 5, 15—17). In der alten Kirche allein lebt nach ihm die Wahrheit und die echteste Erkenntnis, die Gnosis. Es gibt nur eine wahre Lehre, nur eine apostolische Überlieferung; ohne hl. Schriften, ohne die apostolische und kirchliche Richtschnur der Dogmen gelangt man nie zur wahren Gnosis; im Gegensatz zu allen Irrlehren ist die katholische Kirche allein die erstgeborene Hüterin dieser Wahrheit. Weil sie Christi Braut und eine jungfräuliche Mutter[2]) ist, muß sie unberührt sein von allem, was der Wahrheit widerspricht.

Auch Irenäus kennt den Vergleich der Kirche mit einer Mutter (Haer. III. 24. 1; V. 20. 2) und mit dem Paradies

(I. c.). Sein berühmter Satz, daß die Kirche allein die apostolische Wahrheit unversehrt bewahrt und ihren Kindern mitteilt (V. Vorrede), zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk gegen die Irrlehren[3]).

Bei diesen ehrwürdigen Vätern können wir, zumal bei Irenäus und Tertullian, lückenlose Abhandlungen, fertige Lehrgebäude nicht suchen. Unsere Väter schöpften mit dankbaren Händen aus dem unerschöpflichen Born der hl. Schriften, sie lauschten dem Worte der Apostelschüler und sammelten mit liebender Sorgfalt alle Brosamen der Lehre, welche vom Tisch der ehrwürdigsten Presbyter fielen; sie verglichen ihren Glauben und ihre Schriftauslegung bei Gelegenheit mit der lebendigen Lehre in andern apostolischen Gemeinden und waren vom unfehlbaren Wahrheitsbesitz der Kirche überzeugt, ohne sich die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis Schrift und apostolische Überlieferung, Unfehlbarkeit und kirchliche Glaubensregel zueinander stehen. Es ist aber von hohem Reiz und von großer Wichtigkeit, das Aufflammen und Umsichgreifen der Frage nach dem Verhältnis dieser vier Lebenskräfte zu beobachten.

4. Die Hl. Schrift und die apostolische Verkündigung.

Die hl. Schriften als Glaubensquelle und ihre autoritative Deutung.

Christus hat keinem seiner Jünger, soviel wir wissen, den Auftrag erteilt, sein Leben und seine Lehren niederzuschreiben. Aus besonderen, manchmal recht zufällig aussehenden Anlässen wurden im Laufe der Zeit auf Antrieb und unter dem Beistand des göttlichen Geistes die Schriften des Neuen Bundes abgefaßt. In einigen Fällen mögen die hl. Verfasser selbst ihren Sendschreiben nur eine augenblickliche Bedeutung beigelegt haben. Von Anfang an galten allerdings die hl. Schriften des Alten Bundes als Quelle des christlichen Glaubens. Wie viel aber mußten die vom Judentum Bekehrten umlernen, um diese Bücher richtig zu deuten, sie so zu verstehen, wie es der neue Glaube forderte.

In den Evangelien und der Apostelgeschichte wird mehrmals erzählt oder angedeutet, wie Jesus und Gottes Geist den Aposteln den wahren Sinn der Schrift enthüllt habe, daß sie

darin auf einmal Dinge entdeckten und schauten, von denen sie bisher nichts gewußt (vgl. Lk. 24, 25 ff.). Von diesen ersten Hörern lernten die folgenden Geschlechter; und so erscheint denn bereits in den ältesten Zeiten des Christentums die Erklärung der hl. Bücher an die von den ersten Schülern des Herrn gegebene Deutung gebunden. Die Anwendung der prophetischen Stellen des Alten Testamentes auf den in Jesus von Nazareth erschienenen Messias bildete einen wesentlichen Bestandteil der mündlichen und schriftlichen Verkündigung der ersten Glaubensboten. Die neue Auffassung des Gesetzes und der Stellung Israels in den Paulinischen Briefen erstarkte zur Grundlage des neuen Lebens, des neuen Verhältnisses zu Gott, der messianischen Berufung des Herrn. Und Gesetz und Propheten in dieser neuen Beleuchtung werden den Gläubigen nicht als Schulmeinung und Lehrbegriff zu freier Erörterung überlassen, sondern als göttliche Wahrheit, als Christi Offenbarung vorgelegt und eingeprägt. Die Schrift ist Glaubensquelle, aber in der von Christi Jüngern gegebenen gebundenen Deutung.

Sobald eine unserer jetzigen Schriften des Neuen Testaments allgemeine Anerkennung in den Kirchen fand, bediente man sich ihrer ebenfalls als Glaubensquelle, ohne jedoch am Satz von der notwendigen Übereinstimmung mit den ersten Verkündigern der frohen Botschaft zu rütteln. Es ist lehrreich, zu sehen, wie noch im Judasbrief nicht auf die Evangelien, sondern auf die Predigt der Apostel verwiesen wird, um die Christen vor den Irrlehrern der letzten Tage zu warnen (17), und wie der zweite Petrusbrief die Christen mahnt, sich durch die Dunkelheiten der Sendschreiben des hl. Paulus nicht zu falschen Meinungen verführen zu lassen (3. 15 und 16). Ein anderes Kennzeichen richtigen Verständnisses als die in den Kirchen weiter lebende apostolische Lehre kann man sich nicht hinzudenken. Es ist ja bekannt, wie langsam sich die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer Gesamtheit — die Kontroverse erstreckte sich allerdings auf verhältnismäßig wenig Stücke — allgemeine, kanonische Anerkennung erwarben, wie selten sie verhältnismäßig von den ältesten Schriftstellern zu eigentlichen Beweisen und Bezeugungen herangezogen wurden. Das Hauptmittel zur Verbreitung des christlichen Glaubens in jenen Urzeiten waren sie jedenfalls nicht. Dieses Mittel war das lebendige Wort.

Das lebendige apostolische Wort.

Es ist bezeichnend, daß ein Ungenannter aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts eine

christliche Unterweisung über den Weg des Lebens und des Todes, über den Gottesdienst und die christlichen Wanderprediger, Propheten und Lehrer als „Lehre der zwölf Apostel" bezeichnete. In ihrem Namen erteilt er Rat und Befehle; diese Lehre ist für ihn und offenbar auch für die ausgesprochenen Gläubigen die verkörperte Autorität. Niemand darf sich dieser apostolischen Satzung entziehen, auch die geisterfüllten Propheten nicht. Überhaupt gibt es in der ganzen altchristlichen Literatur keine einzige Stelle, welche den „Charismatischen" uneingeschränkte Lehrfreiheit gewährt. Das Paulinische Wort von der verzückten Rede „nach Analogie des Glaubens" (Röm. 12, 6) war immer in Kraft. Was die „Extraapostel" der apostolischen Zeit für sich hochmütig prahlend in Anspruch genommen hatten, das griff gnostische Anmaßung und montanistische Schwärmerei zeitweise wieder auf; sie setzten die Erzeugnisse ihrer Phantasie und ihrer schwärmerischen Frömmigkeit über die apostolische Verkündigung und die Glaubensregel der Kirche. Aber die Nüchternen und Weltgewandten unter den Gnostikern wagten es doch nicht, die breite Glaubensgrundlage ihrer katholischen Gegner abzuweisen; sie verschanzten sich selbst hinter der apostolischen Überlieferung, und da ihnen die Urkunden und das Licht der Tatsachen abgingen, erfanden sie eine Geheimlehre der Urjünger, welche ihnen, den einzig Erleuchteten, in verborgenen Kanälen zugeflossen sei. (Vgl. Irenäus adv. haer. III. 2, 1; 3, 1; EH 124.) Für uns bezeugen diese Ausflüchte das Dasein eines festen Turmes der apostolischen Lehrgewalt, an die man sich auch bei Erklärung der hl. Schriften gebunden glaubte.

Und nun erhebt sich eine wichtige und reizvolle Frage: In welchem Verhältnis stand dieses apostolische Lehramt und das, was man damals Tradition nannte, zu unserer Auffassung der mündlichen Überlieferung?

§ 5. Lebendiges Lehramt, Überlieferung und Unfehlbarkeit.

Bedeutung des Wortes Überlieferung.

Unser Wort „Überlieferung" ist eine Übersetzung des lateinischen „traditio" und des griechischen „Paradosis".

Wenn Paulus[1]) und die Kirchenschriftsteller des zweiten

Jahrhunderts sich des griechischen Ausdrucks bedienten, dachten sie dabei zunächst nicht an den apostolischen Lehrvortrag und die bloß mündliche Weitergabe der Offenbarung Jesu im Gegensatze zu den hl. Schriften. Paradosis, Überlieferung bedeutete ihnen die Gesamtheit der von Christus und den Aposteln gepredigten Wahrheiten. Einige, z. B. Ignatius, nannten diese Lehrsumme hie und da auch Evangelium, „die frohe Botschaft“[2]).

Dieser Gebrauch des Wortes Paradosis ist gar nicht auffallend. Weder der Begriff der Tradition noch der Ausdruck selbst war von christlichen Schriftstellern erfunden worden. Die jüdischen Schriftgelehrten arbeiteten schon lange mit dem Begriff einer religiösen Erbweisheit. Auch sie faßten darunter verschiedene Gegenstände. Zunächst das ganze religiöse Erbe der Väter, dann aber die mündliche Lehre im Gegensatz zum geschriebenen Gotteswort der hl. Schriften. Diese Überlieferung war eine „mündliche“ im eigentlichsten Sinne des Wortes; die betreffenden Mitteilungen wurden auswendig gelernt und flossen von Mund zu Mund und von Gedächtnis zu Gedächtnis. Zudem haben die neuesten Forschungen jüdischer Gelehrter ergeben, daß die „mündliche Lehre“ im strengen Sinn Wahrheiten überlieferte, welche in den hl. Schriften nicht enthalten waren und aus ihr auch nicht unmittelbar durch Schlußfolgerungen abgeleitet werden konnten. Sicher stand es so bereits 30 v. Chr., wahrscheinlich kann man aber diese Art mündlicher Weistümer bis in das Jahr 100 v. Chr. zurückversetzen. Nach seiner äußeren Form und zum Teil nach seinem Inhalt schied man den Traditionsstoff in Midrasch, Halacha und Haggada[3]). Den Judenchristen war dieser Überlieferungsbegriff zweifellos geläufig.

Die griechisch sprechenden Christen der alten Zeit kannten ebenfalls den Ausdruck Tradition (Paradosis) genau. Es bezeichnete ihnen jede Art überkommener Geschehnisse; von der unerweisbaren Sage bis zum sicheren geschichtlichen Zeugnis, gleichviel ob die wirkliche oder angebliche Tatsache mündlich oder schriftlich weiter gegeben worden war.

So nahmen denn die Christen das Wort herüber. Die Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters schränkten den

Begriff „Überlieferung“ nicht mehr auf die von Christus und von den Aposteln gepredigten Wahrheiten ein, sondern sie bezeichneten damit nicht selten alle Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, welche sich auf eine ununterbrochene, bis auf die ersten Zeiten reichende Reihe ehrwürdiger Zeugen, die man Presbyter[4]) zu nennen pflegte, stützen konnten. Diese Weite und Vieldeutigkeit der Namengebung bot, wie wir sehen werden, den Anlaß zu manchem Mißverständnis, damals und jetzt.

Nun wäre es freilich voreilig, aus diesen Tatsachen zu schließen, daß unsere Väter den Unterschied zwischen dem geschriebenen Wort und der mündlichen Überlieferung nicht gekannt und nicht ausgesprochen hätten. Sie bezeichneten nur die Sache, die ihnen deutlich vorschwebte, mit anderen Worten[5]).

Die mündliche Überlieferung bei unseren Vätern.

Bereits Papias redet vom „Wort“ (Phoné) im Gegensatz zur niedergeschriebenen Offenbarung. „Ich war der Ansicht,“ so läßt ihn Eusebius sprechen (Kirchengesch. III. 39, 3; EH 46), „daß der Inhalt der Bücher mir keinen so großen Nutzen bringe als dasjenige, was wir aus dem lebendigen, bleibenden Worte lernen.“ Vielleicht gebrauchte er sogar schon den Ausdruck „ungeschriebene Überlieferung“ (Euseb. a. a. O.), welchen später Klemens von Alexandrien einführen wird (Stromata I. 1). Bei Irenäus (z. B. adv. haer. II. 10, 2ff.; EH 104ff.; III. 3, 1; EH 124; III. 3, 3; EH 126) finden wir den Ausdruck Paradosis, Überlieferung, häufig für die mündliche Erbweisheit im Gegensatz zur schriftlichen; jene würde nach ihm an sich genügen, selbst wenn keine heiligen Bücher vorhanden wären.

Viele protestantische Forscher waren der Ansicht, daß im zweiten Jahrhundert die mündliche Überlieferung keine besondere Erkenntnisquelle neben den hl. Schriften gebildet habe. Mit ihrer Hilfe seien bloß Lehren bewiesen worden, welche man mit Bibelstellen belegen konnte. Diese Auffassung ist geschichtlich unhaltbar. Stand doch im ersten Jahrhundert, wie wir eben sahen, die Predigt der Apostel und der apostolischen Männer und nicht irgend ein geschriebenes apostolisches Wort im Vordergrund. Von Anfang an hat man ferner die mündliche Überlieferung als selbständige Erkenntnisquelle

herbeigezogen, um dunkle Schriftstellen zu deuten. Die Didache, Papias, alle Häresien des zweiten Jahrhunderts, Irenäus, Klemens und Tertullian erzählen mit vernehmlicher Stimme, daß in den Kirchen vieles geglaubt und beobachtet werde, was nicht geschrieben steht. Überdies tauchte die Frage nach dem Verhältnis des geschriebenen Wortes zur apostolischen Predigt und zum mündlichen Überkommen schon in der ältesten Zeit auf.

„Ich beschwöre euch," schreibt der hl. Ignatius von Antiochien um 110 an die Philadelphier (VIII. 2), „keine Streitigkeiten aufkommen zu lassen, sondern der Lehre Christi (Christomathie) gemäß voranzugehen. Ich hörte gewisse Leute sagen: Wenn ich es nicht in den Urkunden, im Evangelium, finde, glaube ich es nicht — (oder: wenn ich es nicht in den Urkunden [des Alten Testamentes] finde, so glaube ich es auch dem Evangelium nicht). Sagte ich ihnen dann, daß es ja geschrieben stehe, so antworteten sie, das sei eben in Frage. Meine Urkunden sind Jesus Christus, sein Kreuz, sein Tod und seine Auferstehung, der Glaube durch Jesus, das sind mir unantastbare Urkunden; durch sie will ich mit Hilfe eures Gebetes gerechtfertigt werden".

Wie immer diese Stelle zu deuten ist, eines ist sicher. Ignatius beruft sich auf seinen Glauben an die großen Tatsachen des Christentums. Alles ist gut, so führt er weiter aus (IX), die Prophezeiungen des Alten Bundes und das Evangelium, „nur muß man in Liebe glauben". Dieser Glaube schützt nach Ignatius am besten gegen die Irrlehren, welche er öfters mit starker Entrüstung erwähnt; dieser Glaube stützt sich aber auf die Lehre Christi und der Apostel (Magn. XIII. f.; Eph. XI. 2; Philadel. V); dieser Glaube allein ist ihm die „christliche Speise"; andere Lehren nennt er das „fremdartige Kraut" der Häresie (Trall. VI. 1). Man kann sich vor diesem todbringenden Gift nur schützen durch innigen Anschluß an den Bischof, an Jesus und die Vorschriften der Apostel (a. a. O. VII. 1). Die römische Kirche preist Ignatius, weil sie „andere belehrt hat". „Ich will, daß alles das, was ihr lehrt und einschärft, Geltung habe," fügt er hinzu (Rom. III. 1).

Man sieht also, wie richtig Eusebius im dritten Buch seiner Kirchengeschichte (36, 4) von Ignatius berichtet, er habe die Gläubigen immer wieder auf die Überlieferungen der Apostel hingewiesen.

Die Reinerhaltung der Apostellehre.

Beim Studium der christlichen Schriftsteller des ersten und zweiten Jahrhunderts stößt man sich immer an der Frage, wie sich diese Patriarchen die irrtumslose Fortpflanzung der apostolischen Verkündigung in der Kirche dachten. Vielfach wird jetzt die Frage falsch gestellt und die Lösung auf unwegsamen Seitenpfaden gesucht, weil man nach Lehrstücken statt nach täglicher Handhabung, nach gelehrten Zusammenstellungen statt nach Tatsachen, nach einem festen Wortbestand, dessen Zeit noch nicht gekommen war, eigensinnig fahndet, und weil man in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit das ganze Wissen und Denken jener Tage nach den wenigen Seiten bemißt, welche einige Kirchenmänner wie von ungefähr darüber niedergeschrieben haben.

Im Briefe an Timotheus liest man die Mahnung, er solle den ihm anvertrauten Lehrschatz treu bewahren, davon mitteilen, würdige Männer anstellen, die ihn verkünden[6]). So sprach man auch im zweiten Jahrhundert. In allem, was zur Religion gehört, sollen sich die Gläubigen an ihren Bischof halten. Dieser wache ob der apostolischen Überlieferung. Auch der Bischof dürfe nichts hinzufügen zum Überkommenen und nichts unterschlagen. Für unfehlbar hielt Ignatius den einzelnen Bischof nicht. Der übereinstimmende Glaube der ältesten Kirchen galt ihm offenbar als Kennzeichen der Wahrheit (Pol. 3; Eph. 3, 2; 4, 1).

Andere Bischöfe und Gläubige grübelten nicht über die Frage des kirchlichen Lehramtes, sondern handelten. Polykrates von Ephesus fühlte sich nicht bloß selbst als treuer Hüter der apostolischen Überlieferung; seine Reisen und Unterredungen mit anderen Bischöfen, die Berufung auf seine Vorgänger, beweisen deutlich genug, daß er diese obersten Hirten als Wächter des Glaubens ansah (Eus. KG V. 24, 1 ff.; EH 91 ff.). Einen ähnlichen Zug entdecken wir, wenn auch weniger klar, bei Polykarp von Smyrna (Eus. KG V. 24, 16; EH 100).

Auf seiner Reise nach Rom besuchte Hegesipp den Bischof Primus von Korinth; er bemerkt ausdrücklich, bis auf ihn habe die dortige Kirche den richtigen Glauben bewahrt. Eusebius erzählt (Kirchengesch. IV. 22; EH 69 f.), Hegesipp

habe bei dieser Gelegenheit viele Bischöfe gesprochen und bei allen dieselbe Lehre gefunden. Für Hegesipp leisteten offenbar die regelrecht aufeinander folgenden Bischöfe eine feste Bürgschaft, daß die alte Lehre unverfälscht fortgelebt habe. Denselben Zweck verfolgte Hegesipp mit der Aufzählung römischer Bischöfe, deren Liste er aufgestellt zu haben scheint.

Gleich wertvoll sind die Aufzeichnungen Eusebius' über Seraphion, Bischof von Antiochien nach 190 (Kirchengesch. V. 19 und VI. 12). Die Bischöfe bedeuten für Seraphion alles. Sie besprechen sich, wie der montanistische Irrtum zu entwurzeln sei; sie erlassen Briefe mit ihren Unterschriften, und die Gläubigen haben sich von ihnen belehren zu lassen[7]).

Wer nicht bloß Urkunden, sondern auch Tatsachen zu entziffern vermag, wird in den theoretischen Erörterungen über das kirchliche Lehramt eines Irenäus, Tertullian und Hippolyt nichts anderes als den wissenschaftlichen Ausdruck für eine längst bekannte Sache finden. Das Irenäische Wort von der apostolischen Überlieferung, welche in den Kirchen durch die Abfolge der Vorsteher bewahrt wird, weil diese das sichere Charisma der Wahrheit erhalten haben (Haeres. III. 2, 1 und IV. 26, 2; EH 136; vgl. III. 24, 1; IV. 33, 8), wurde von Tertullian in seinem Werk De praescriptione (12—44; EH 191 ff.) übernommen und gegen alle Angriffe gefestigt. Christus hat zwölf Apostel erwählt, diese verkündeten Christi Lehre und gründeten Kirchen. Was diese Kirchen, vom hl. Geist unterstützt, einstimmig glauben, das ist unfehlbar wahr. Die Bürgschaft für echte Apostolizität haben wir in der Abfolge der Bischöfe. Sie sind uns Vermittler des apostolischen Samens. Diese bis an den Anfang zurückreichende Bischofsreihe können die Irrlehrer nicht aufweisen. Das genügt zu ihrer Widerlegung. Das ist Tertullians Gedankengang. So treffen im Beweisgang der nachapostolischen Zeit zwei Gedanken zusammen: Nachfolge und Einheit. Die Nachfolge (Sukzession) führt zurück zu den Aposteln und zu Christus (vgl. Hegesipp a. a. O.; EH 70). Aber nicht die Nachfolge als solche ist Kennzeichen der wahren Lehre; es muß die Einheit hinzukommen, die Verbindung mit der Gesamtkirche. Diese verbürgt die Rechtmäßigkeit der Nachfolge und damit

der Lehre. So lehren Ignatius (Eph. 3, 2), Hegesipp, Irenäus (z. B. adv. haer. I. 10, 2ff.; EH 104; vor allem IV. 26, 2ff.)[8]).

Die Irrlehrer vor Irenäus und Tertullian kannten bereits diese katholische Beweisführung. Das zeigt sich auch in der Art, wie sich unsere Väter verteidigten. Beide Teile sind sich bewußt, daß sie alte Waffen schwingen. Die erzieherische Tat ist immer weit älter als das gelehrte Verfahren. Das gilt auch hier.

Klemens von Alexandrien findet gleichfalls die Bürgschaft für den Glauben der gewöhnlichen Gläubigen und für die erleuchtete Erkenntnis der fortgeschrittenen Christusjünger in der von der Kirche geschützten apostolischen Überlieferung. Die „Kirchenregel" hält er über alles hoch.[9]) Wer sich ihr nicht fügt, ist Häretiker. Den Zusammenhang der irrtumslosen Erbweisheit mit dem Wahrheitscharisma der bischöflichen Nachfolger der Apostel spricht Klemens allerdings in keinem der uns erhaltenen Werke und Bruchstücke klar aus. Das ist übrigens nicht das einzige Rätsel in seinem schriftstellerischen Bild. Das Band, welches er und seine Zeitgenossen um kirchliches Lehramt, Tradition und irrtumslose Glaubensregel schlangen, wurde von einer Hand geführt, der noch eine gewisse Unsicherheit anhaftete. Um die Quellen dieser Unsicherheit aufzudecken, müssen wir uns über den Begriff der Überlieferung vollkommen klar werden.

§ 6. Der dogmatische Begriff der mündlichen Überlieferung.

Begriff u. Wahrheitserweis der historischen Tradition.

Die Geschichtswissenschaft unterscheidet vielfach zwischen Traditionen und Überresten[1]). Beide zusammen bilden den ganzen Bestand an Stoff, aus dem wir unsere Kenntnis der Vergangenheit schöpfen. Die unmittelbaren, gleichsam überlebenden Zeugen der alten Tage, die Denkmäler, Inschriften und Urkunden, Überbleibsel, Rechtseinrichtungen und Briefe gehören zu den Überresten. Alle übrigen „Quellen" schlägt man zur Tradition; sie kann eine bildliche, schriftliche oder mündliche sein; zur letzteren rechnet man die Erzählung, Legende und Sage, das Sprichwort und das Lied.

Diese Einteilung ist nicht sehr glücklich. Sondern wir lieber mit bedeutenden Forschern den ganzen Bestand in geschichtliche Quellen und geschichtliche Traditionen. Nur die Quellen sind unmittelbar wissenschaftlich verwertbar als vollwertige Zeugen, deren Aussage aber doch noch jedesmal eingehend zu prüfen ist. Die geschichtliche Überlieferung dagegen ist eine Nachricht, welche längere Zeit nach dem Ereignis auf bloßes Hörensagen hin von jemand berichtet wird und sich auf Grund dieser ersten Mitteilung festsetzt und verbreitet, gleichviel ob mündlich oder schriftlich. Hat der erste Berichterstatter nachweislich alte Quellen benützt, die er nicht genauer beschreibt, und die uns nicht mehr zugänglich sind, so hat man es nicht mit einer bloßen Überlieferung im strengen Wortsinn zu tun; umgekehrt darf man auch nicht von Überlieferung reden, wenn jener erste Zeuge nachweislich seine Geschichte erfunden hat.

Es ist nun einleuchtend, daß eine Tradition wahr sein k a n n; eine ganz andere Frage ist aber, ob man jemals diese Wahrheit n a c h z u w e i s e n vermag. Hält man sich genau an die oben gegebene Begriffsbestimmung, so leuchtet ohne weiteres ein, daß die Richtigkeit einer geschichtlichen Überlieferung auf natürlichem Wege nur erweisbar ist, wenn sich nachträglich Nachrichten finden, die bis auf das sichere Wissen zuverlässiger Zeitgenossen zurückreichen. Mit anderen Worten: Die Wahrheit einer Überlieferung ist aus ihr selbst niemals erkennbar, sondern nur aus hinzukommenden geschichtlichen Quellen. Die Überlieferung als solche bietet keine Gewähr.

Man spricht auch von religiösen Überlieferungen. Soweit unsere Erklärung auf sie paßt, gehören sie einfach zu den geschichtlichen. Aber die neuere Forschung hat den Beweis erbracht, daß das Weitergeben solcher Nachrichten von Mund zu Mund meist inniger mit dem ursprünglichen Sachverhalt zusammenhängt, als das bei rein weltlichen Ereignissen der Fall ist. Eine religiöse Überlieferung kann sich alsbald zu Sitten und Gebräuchen verdichten und in dieser Form den Augenblick des Entstehens, ihre Geburtsstunde, vergegenwärtigen. In solchen Fällen redet man besser von einer Quelle.

Begriff u. Wahrheitserweis dogmatischer Traditionen.

Nunmehr können wir die Überlieferung als Q u e l l e d e s c h r i s t l i c h e n G l a u b e n s richtig einschätzen. Sie gehört in keiner Weise zu den geschichtlichen Überlieferungen, von denen wir eben gesprochen haben. Man nennt sie am besten

dogmatische Tradition im Gegensatz zur geschichtlichen. Ihr Charakter wird im Katechismus klar umschrieben: „In der Überlieferung", so heißt es hier, „sind die Offenbarungen Gottes enthalten, welche die Apostel nur mündlich verkündet, aber nicht aufgeschrieben haben." Genau genommen wird bloß die Aufzeichnung innerhalb der hl. Schriften ausgeschlossen. Eine andere schriftliche Festlegung kann bereits in der apostolischen Zeit erfolgt sein.

Also nur geoffenbarte Wahrheiten sind Gegenstand der Überlieferung im strengsten Sinn. Wenn wir sagen, nach katholischem Glauben sind Schrift und Tradition Quellen des Glaubens, so sprechen wir allein von göttlich verbürgten, unfehlbar wahren Tatsachen. Aus diesem Grunde bildet die dogmatische Überlieferung die sicherste Quelle der Erkenntnis, während die geschichtliche zu den allerzweifelhaftesten gehört.

Immer wieder begegnet man dem verhängnisvollen Mißverständnis nicht bloß bei Andersgläubigen, sondern auch bei Katholiken, als ob die dogmatische Tradition ihre Hauptstütze in geschichtlichen Quellen oder gar in mündlich vererbten Mitteilungen fände. Die Stütze der Überlieferung im katholischen Sinn ist einzig und allein das unfehlbare Lehramt der Kirche. Ein Glaubenssatz ist durch die Tradition gesichert, sobald unabhängig von den hl. Schriften nachgewiesen wird, daß die ganze Kirche jetzt, in diesem Augenblick, ohne sich auf die Bibel zu stützen, diesen Satz als göttliche Offenbarung annimmt. Kann man den allgemeinen Glauben der Kirche an eine Lehre für irgendein früheres Jahrhundert, z. B. durch den Nachweis der übereinstimmenden Glaubensüberzeugung aller Kirchenväter, aller theologischen Schulen, aller Katechismen feststellen — es handelt sich natürlich um Gegenstände des Glaubens und der Sitte —, so ist, auch abgesehen von der Schrift, der Traditionsbeweis erbracht, daß diese Lehre zum Überlieferungsbestand gehört, selbst wenn für die vorhergehenden Zeiten kein einziges geschichtliches Zeugnis vorläge.

Der Katholik braucht sich also, wie man sieht, niemals ängstlich nach geschichtlichen bis zur Urzeit reichenden Zeugnissen umzusehen, um einen Traditionsbeweis im katholisch-dogmatischen Sinn zu retten; er braucht nie und nimmer eine überlieferte Tatsache, das Zeugnis eines Kirchenschriftstellers zu vergewaltigen, zu drehen und

zu deuteln, um eine ununterbrochene Zeugenreihe künstlich herauszuschälen; der dogmatische Traditionsbeweis ist himmelweit verschieden von jeder Beweisführung aus historischen Quellen, Literaturwerken, Überlieferungen.

Man lege jede geschichtliche Nachricht mit unbestechlichster Kritik und vollkommener Unbefangenheit aus; und mag sich auch kraft einer solchen gewissenhaften Durchforschung des ganzen Bestandes in den drei, vier, fünf ersten Jahrhunderten kein einziges Zeugnis finden zur Bekräftigung einer Lehre, welche etwa im 12. Jahrhundert ohne Stütze aus der Hl. Schrift als Glaubenssatz erklärt wurde, so erleidet dadurch der Traditionsbeweis im dogmatischen Sinne keinerlei Einbuße. Gewiß ist in allen Fällen eine reiche Fülle ununterbrochener geschichtlicher Zeugnisse wünschenswert und wertvoll. Sie ist wesentlich zu einem vollgültigen Beweis aus der Geschichte und den Vätern, wesentlich zum Traditionsbeweis im theologischen Sinn ist sie nicht.

Nun darf man allerdings nicht alles, was man in volkstümlichen oder wissenschaftlichen Werken christlicher Tradition nennt, in die zwei von uns beschriebenen Klassen einreihen, in die unfehlbare dogmatische und die unzuverlässige historische. Der Sinn des Wortes Überlieferung ist nämlich überaus mannigfaltig; man bezeichnet damit auch die bestbeglaubigten, Jahrhundert um Jahrhundert nachweisbaren Gebräuche, Rechtseinrichtungen, Kirchengewohnheiten, die lückenlos sich aneinander reihenden, jeder Nachprüfung standhaltenden Zeugnisse von Kirchenschriftstellern über eine religiöse Tatsache, kurz vieles, was man sonst unter den Begriff der Quellen einfügt. Um sicher zu gehen, muß man daher in jedem einzelnen Fall genau zusehen, ob man es mit einer dogmatischen, mit einer geschichtlichen (mündlichen) Überlieferung oder mit einer wirklichen Quelle zu tun hat.

Niemals darf man aber eine göttlich geoffenbarte, vom unfehlbaren Lehramt vorgelegte Wahrheit mit der vorbereitenden, wenn auch noch so vollständigen geschichtlichen Arbeit der Theologen, mit gesichtetem oder ungesichtetem Quellenbestand oder gar mit sagenhaften Überlieferungen verwechseln.

Alte Traditionen bei Klemens von Alex., Papias, Irenäus.

Jetzt erst nach diesem Einblick in die vielseitige Bedeutung des Traditionsbegriffs sind wir in den Stand gesetzt, einige Dunkelheiten in den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts zu lichten. Damals lagen keine theologischen Lehrgänge und keine feste Ausdrucksweise vor; weit mehr als

wir gebrauchte man das Wort „Überlieferung" im verschiedenen Sinn; weit weniger als jetzt wurden unverrückbare Grenzen zwischen dogmatischen und rein historischen Traditionen gezogen; wie man in weltlichen Dingen vielfach ohne genügende Prüfung Sagenhaftes und Gesichertes ineinander verwob, so flossen auch manchmal legendarische, historische und geoffenbarte Züge fast unmerklich ineinander. Die Grundauffassung war meistens streng und recht; bei der praktischen Entscheidung, ob etwas echt christlich sei oder nicht, verloren manche der gelehrten Männer Halt und Sicherheit.

Klemens von Alexandrien möchte um keinen Preis von der katholischen Glaubensregel abgehen. Aber ein allzu leichtbeschwingter Glaube an gewisse Überlieferungen, für die eine Reihe ehrwürdiger Kirchenmänner eintritt, trübt ihm den Blick. Er unterscheidet nicht genügend Schulmeinungen von Dogmen, den Glauben der meisten Kirchen von der philosophischen Erklärung einiger spitzfindiger Köpfe, die Weistümer wohlmeinender, aber hellenistisch verbildeter Presbyter vom festen Überlieferungsbestand der bischöflichen Wächter in den apostolischen Kirchen.

Einer unserer ältesten Gewährsmänner, Papias von Hierapolis, sammelte mit Feuereifer alte Überlieferungen, von denen man ihm versicherte, daß sie auf die Apostel selbst zurückgehen. Unter allen Bruchstücken, welche uns aus seiner Arbeit erhalten sind, findet sich bloß ein einziges, das zuverlässig erscheint; alle übrigen sind mit sagenhaften Zügen durchsetzt. Papias besaß kein deutliches Erkennungszeichen für die Echtheit aller Überlieferungen; er wußte Legendarisches von wirklich wertvollem Erbgut nicht zu sondern[2]).

Selbst der hl. Irenäus beruft sich in mehreren Fällen auf das Zeugnis von Presbytern und will einen Zweifel an ihren Aussagen nicht aufkommen lassen, obwohl sich von diesen Mitteilungen nicht nachweisen läßt, daß sie zur geoffenbarten Glaubensregel oder zum allgemeinen Kirchenglauben gehören. In allen diesen Fällen berichtet Irenäus als Erzähler mit dem mangelnden geschichtlichen Sinn und der ungenügenden Kritik seiner Zeit. Am auffallendsten tritt das zutage, da er alle Presbyter, die mit Johannes gesprochen, und andere christliche Patriarchen, welche die übrigen Apostel ausgeforscht haben sollen, zu Zeugen anruft, um die Lehrtätigkeit Christi bis nahe an sein 50. Lebensjahr auszudehnen (Haer. II. 22. 5 und 6). Aber Irenäus verfügt dennoch über eine klare Anschauung des kirchlichen Lehramtes. Deshalb wagt er an keiner dieser Stellen, den allgemeinen Glauben der Kirche und dessen höchste Gewähr, das Lehramt der in ununterbrochener Reihe sich ablösenden Bischöfe, aufzurufen.

Gerade jene Irrungen des hl. Irenäus zeigen uns wunderbar

deutlich den Unterschied zwischen der unfehlbaren apostolischen Überlieferung und den trüben geschichtlichen Nachrichten, einen Unterschied, dessen Tragweite sich allerdings Irenäus selbst wohl nicht vollkommen bewußt war, den er aber trotzdem vermöge seines ausgezeichneten kirchlichen Feingefühls ahnte. Darum trifft er denn auch in praktisch wesentlichen Dingen mit sicherem Griff das Richtige; wissenschaftlich kann er sich nicht immer korrekt ausdrücken; als Geschichtschreiber teilt er die Leichtgläubigkeit seiner Zeitgenossen, als kirchlicher Zeuge weiß er nicht selten die feinsten Farbenunterschiede zu verteilen.

Und noch eine andere historische Erkenntnis leuchtet uns aus den Schriften des hl. Irenäus und des Alexandriners Klemens entgegen. Sie glaubten an die Wahrheitsgabe der Kirche auch dann, wenn es sich um Wahrheiten oder Tatsachen handelt, welche zwar nicht unmittelbar geoffenbart waren, aber doch so wesentlich mit geoffenbarten Dingen zusammenhingen, daß man sie nicht leugnen konnte, ohne zugleich auch eine Offenbarung umzustoßen. Das war ihre Voraussetzung im Kampf mit der Ketzerei.

6. Kapitel.

Göttliches und Menschliches in der Kirche.

§ 1. Das Senfkorn und der Baum.

Entwicklung u. Ausbau nach kathol. Lehre.

In einem Aufsatz über die Kirchenverfassung für die neue protestantische Realenzyklopädie hat Harnack erklärt, daß die durch die Reformation begründete Organisation mit der Verfassung des 2. und 1. Jahrhunderts keinen Zusammenhang habe. Insofern sei die Reformation wirklich eine Revolution gewesen, während die Entwicklung der katholischen Kirche ohne jede Revolution vor sich gegangen sei. „In der Verfassungsgeschichte der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten sind", so schreibt er, „bereits alle Elemente zu finden, die in der Folgezeit eine Rolle gespielt und sich ausgestaltet haben, ja sie sind bereits sämtlich wirksam gewesen. . . . Eine Revolution, um das zu erreichen, was im 4. und 5., im 9. und 11., im 16. und 19. Jahrhundert gewonnen werden sollte, war nie nötig. Immer konnte man auf bereits Vorhandenes zurückgreifen. . . . Komplizierter ist nichts geworden — kompliziert waren die Verhältnisse am Anfang —, vielmehr ist in Wahrheit eine immer größere Vereinfachung eingetreten; das Äußerliche freilich erscheint in größerer Vielgestaltung" (XX. 545)[1]).

Eine Entwicklung — oder wenn man das Wort wegen des ihm eignenden biologisch-epigenetischen Sinnes meiden will —, eine Entfaltung hat im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich stattgefunden. Denn die Kirche ist ein Körper voll Leben, das sich nach Ziel und Plan regelt. Ziel und Plan sind von Christus, dem Gottessohn, festgelegt. Sein Wort ist Weissagung und Machtgebot[2]). So bleibt das Wesen der Kirche bis zum Ende der Weltzeit (Mt. 28, 20).

Protestantische Forscher und mit ihnen die Modernisten wenden den epigenetischen Entwicklungsbegriff auf die Kirche an. Alles ist geworden aus Aufnahme, Anpassung und Gegenwirkung. Das lehre die Geschichte.

Nach Harnack und vielen anderen seien bei der tatsächlich stattgefundenen Entwicklung Rechtsübertragungen und Entrechtungen eingetreten. — Von Rechtsübertragungen kann man gewiß reden. Wie viele Rechte verloren mit der Zeit die Diakone, wie viele neue bekamen sie später zeitweilig, um sie wieder abzulegen; wie mächtig hielt sich lange Zeit hindurch der Einfluß des Archidiakonats, welche Ebbe und Flut machten die Wahlbefugnisse der Gemeinde durch, welche selbständige Stellung gewannen mit der Zeit die Presbyter, wie wechselte die Sprache der römischen Kirche den orientalischen Kirchen gegenüber! Das waren Gewinne und Verluste überaus wichtiger, aber nicht wesentlicher Rechte; sie waren unwesentlich, weil sie sich auf eine Anordnung Christi oder der Apostel nicht stützen konnten. Wo die katholische Kirche an eine solche glaubte, gab sie auf die Dauer niemals nach. Darum bedurfte es an sich auch keiner „Fiktionen", um solche unwesentliche Rechte zu schaffen und abzuschaffen; und wenn „Fiktionen" hie und da in Bewegung gesetzt wurden, so waren das eben bedauernswerte Menschlichkeiten.

Die zahllosen kleinen Unterschiede zwischen dem Verfassungsbild des ersten und dem des dritten Jahrhunderts sammeln sich zu einer gewaltigen Größe und lassen die Ähnlichkeiten stark zurücktreten — das ist ein weiterer Einwand, den man uns Katholiken zu lösen aufgibt. — Die katholische Lehre fordert bloß eine Gleichheit von einst und jetzt im wesentlichen, nicht in allen Einzelheiten, und im Gottgesetzten, nicht in Menschensatzungen. Das Wesen ist immer gewissermaßen festgefügt, einfach, gleichsam in einem Punkt zusammengedrängt im Vergleich zu der ungeheuren Vielgestaltigkeit der Einzelheiten und ihrer im Verlauf der Entwicklung schier unübersehbaren Verzweigung und Verästelung. Aus einem einzigen inhaltreichen Verfassungskern entspringt stets eine wunderbare Mannigfaltigkeit von Einrichtungen. Trotz dieser späteren Lebensfülle sind dennoch die Urzustände verwickelter, weil man noch nicht die fertigen Werkzeuge für

jede Tätigkeit hat, und weil die Machtbefugnisse nicht streng abgegrenzt sind; aber das dem Auge sich darbietende Bild ist einfacher, und der Keim scheint dem ausgewachsenen Baum sehr unähnlich zu sein. Das Wesentliche am Dreieck enthält alle daraus abzuleitenden Lehrsätze. Entwickelt man diese Thesen und kettet sie in langer Reihe aneinander, so ist der Unterschied zwischen diesem geometrischen Waldbild und dem ursprünglich gegebenen, scheinbar einfachen Einzelstamm der Dreiecksnatur gewaltig groß. Und dennoch sind beide Ansichten „im Wesen" gleich. Aus wenigen inhaltschweren Begriffen kann man ohne „Entrechtungen" und „Fiktionen" ein mächtiges System mit logischer Notwendigkeit aufrichten; wie verschieden sind da die inhaltreiche Uridee und die Gesamtheit der Folgerungen, und dennoch sind sie im Wesen gleich. Das ist unser Standpunkt. Alles daran ist einfach und kristallhell. Nach katholischem Glauben ist nicht bloß der Same göttlich und die Entwicklung samt dem Endergebnis Menschenwerk; nein, das Gesetz des Wachstums und die volle Blüte des Dogmas ist gleichfalls Gotteswerk. Göttlich ist alles Wesentliche und aus dem Wesen Fließende; menschlich sind die geschichtlichen Anlässe zur Weiterentwicklung, gewisse Bedingungen des Wachstums, menschlich auch alles, was nicht zum Schatz der Offenbarung gehört, wenn auch dieses Menschliche vielfach von Gott nicht bloß geduldet und zugelassen, sondern gewünscht oder gewollt ist.

Der Katholik braucht sich also vor den Tatsachen der Geschichte nicht zu fürchten; er wird sie nie vergewaltigen. Er läßt sie einfach sprechen. Auch er weiß, was keinem Historiker unbekannt ist, daß selbst die Gesamtheit der Nachrichten über ein vergangenes Ereignis nicht alles wiedergibt, was tatsächlich vorhanden war. Darum wird er denn auch, sooft ihm der Glaube das Dasein eines Vorgangs sichert, von dem die Geschichte nichts berichtet, die vorliegenden Tatsachen nicht künstlich überlichten, nicht zu seinem Glauben zwingen, sondern nur das behaupten, was schlicht und wahr ist: In den historischen Quellen findet sich über dies Ereignis keinerlei Nachricht.

Wenden wir diesen Grundsatz auf unseren Gegenstand

an und sehen wir zu, wie sich das Senfkorn der kirchlichen Wahrheitsgnade zum Baum des unfehlbaren Lehramts verhält.

Kirche und Träger der Unfehlbarkeit.

Die streng umgrenzte und wissenschaftliche Frage nach der Ausdehnung und nach den Trägern der Unfehlbarkeit in der Kirche stellte man sich in den ersten Jahrhunderten noch nicht. Auch bei den bedeutendsten Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts bemerkt man eine gewisse Unsicherheit, sobald sie den Inhalt der Glaubensregel ausschöpfen sollen. Das ist nicht zu verwundern. Sie hielten sich zunächst an die wenigen großen Wahrheiten, auf denen der Glaube ruhte, und welche den Gläubigen verkündet wurden, während auf der andern Seite die wachsende Erkenntnis, die Not der Zeit, die Erfahrungen des Kampfes mit der Irrlehre immer neue Schätze in den wunderbar inhaltreichen Formeln des Ursymbols — wir nehmen das Wort in einem weitern Sinn — enthüllten. Ein theologischer Bau, ein Katechismus, liegt bei ihnen nicht vor. Wenn daher ein Ignatius von Antiochien und ein Irenäus den Anlauf nehmen zu einer zusammenfassenden Darstellung dessen, was alle glauben müssen, so heben sie immer die eine oder andere Hauptwahrheit hervor, je nachdem die Not der Zeit, der Gegenstand der Erörterung es verlangen, während andere weniger ausdrücklich und ausführlich behandelt werden.

Es spielt sich da ein Kampf ab zwischen der unerschöpflich reichen Einfachheit des Ursprünglichen und dem lebenswarmen Quellen, Wachsen und Weben dieses kraftstrotzenden Inhaltes, der die Keimhülle erweitert und sprengt. Was spätere Jahrhunderte breit auseinanderlegten, das erschien in den Anfängen kunstvoll ineinandergefaltet und gleichsam in einem einzigen Kern zusammengedrängt. Die Kinder jener ersten, glücklichen Zeiten erkannten vieles durch ein einfaches, unmittelbares Schauen, was wir Nachgeborene mühsam erschließen. Ein Satz, eine Handlung erweckte im Geiste jener Kinder des Frühlings das vollständige Bild, während wir von unseren Herbsttagen aus nur rohe Umrisse zu sehen glauben; wir müssen sie zerlegen, um uns einigermaßen klar zu werden, was das Innere an kunstvollen Einzelheiten und Farbenschmelz birgt.

Und was von der christlichen Lehre im allgemeinen gilt,

das berührt noch weit mehr eine so verwickelte Einrichtung, wie sie die Unfehlbarkeit ist.

Im zweiten Jahrhundert begnügte man sich mit der Erkenntnis, daß die Kirche die ganze apostolische Überlieferung und alles damit wesentlich Zusammenhängende treu und irrtumsfrei festhalte und verkünde. Auf der apostolischen Abfolge der Bischöfe, ihrer Übereinstimmung unter sich oder mit dem römischen Bischofe ruhte die Glaubensgewißheit. Die Katholiken des vierten und fünften Jahrhunderts, welche die ersten allgemeinen Kirchenversammlungen erlebten, waren von der in der Stiftung des Herrn leuchtenden unfehlbaren Wahrheitsgabe so überzeugt, daß sie sich den Konzilsbeschlüssen wie den Evangelien selbst gläubig unterwarfen. Fragte man die Besten und Gelehrtesten nach dem Grund ihres Glaubensgehorsams, so lautete ihre Antwort: Das ist ja der Glaube der allgemeinen Kirche, das ist die Lehre der Apostel. Alle trugen in sich die Überzeugung, daß die mit der römischen Kirche in Verbindung stehenden Kirchen von der Regel Christi und seiner Sendboten nicht abweichen können. Sie wußten so gut wie wir, daß nicht der vierte Teil der Bischöfe des katholischen Erdkreises auf den ersten Versammlungen vertreten war. Sie sahen, daß eine große Zahl christlicher Bischöfe dem Schisma und der Häresie anhingen. Und dennoch zweifelten sie nicht im geringsten daran, daß der von Christus verheißene Geist der Wahrheit über den regelmäßig berufenen und versammelten Hirten der Christenheit schwebe, sie erleuchte und vor Irrtum schütze. Der Gedanke, der sie leitete, ist klar: Wo immer die Nachfolger der Apostel und Erben ihrer Wahrheitsgabe als moralische Vertreter des katholischen Episkopats, geeint mit Petrus, den Glauben bestimmen und erklären, da ist auch Christus, der Geist Christi, die unfehlbare Wahrheit Christi, des Gottgesandten, des Gottessohnes. Es brauchte jahrhundertelange Kämpfe und angestrengteste Geistesarbeit, um das Lehrstück über die unfehlbar sprechenden allgemeinen Kirchenversammlungen allseitig zu klären und in bestimmte Formeln zu kleiden. Was aber der katholische Sinn und Glaube seit den Tagen der ersten Vollversammlung in Nicäa 325 mit glücklichstem und sicherem Griff gefaßt und

bleibend erobert hatte, daran zehren wir noch immer alle und haben mit unseren gelehrten und verwickelten Erklärungen die ursprüngliche Einfachheit nicht umgedeutet, sondern ausgeformt.

Die Geschichte der meisten älteren Konzilien belehrt uns, daß sie den Kaisern genehmer waren als den römischen Bischöfen. Mehr als einmal gab der Papst nach, als der eigensinnige Cäsar auf der Berufung bestand und sie eigenmächtig einleitete. Man hütete sich sorgfältig, die Grenzgebiete des Rechtes in feste Formeln zu fassen. Es ist uns ein lehrreicher Fall bekannt: Die vom Kaiser Justinian gegen den Willen des Papstes Vigilius 553 nach Konstantinopel berufene Versammlung sagte sich vom Papst „unbeschadet der Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl" los, und Vigilius schloß sich nachträglich mehr aus Schwäche als aus Überzeugung in einer Sache, welche den Glauben nicht unmittelbar berührte, den Vätern an; das Konzil erhielt dadurch den Rang einer allgemeinen Kirchenversammlung, der fünften.

Nicht die fehlenden und schwankenden Menschen sind es also, welche nach katholischem Glauben die Schicksale der Kirche bestimmen und lenken, sondern der Geist Gottes. Das war auch die urchristliche Auffassung. Wer Göttliches und Menschliches im Leben der Kirche nicht zu unterscheiden weiß, hat keinen klaren Begriff von der Gottesarbeit in der Stiftung Jesu. Auch bei einem unwürdigen Nachfolger des hl. Petrus und bei unwürdigen Bischöfen in einem Konzil wird der Glaube keinen Schaden leiden. Echter, großer Glaube wandelt auf sonnigen Bergeshöhen, und Menschenwerk ficht ihn nicht an.

Man findet im Tridentinum und Vaticanum herrliche menschliche Arbeit, glühenden Eifer, Gelehrsamkeit und Glaubensmut im Dienste der übernatürlichen, göttlichen Vorsehung, aber nicht die menschliche Arbeit, sondern das göttliche Siegel ist die Grundlage des Glaubens. Keine Menschlichkeit, welche die Geschichte aufgedeckt hat und noch enthüllen wird, vermag jemals unsere Heiterkeit zu trüben. So war es einst, so steht es jetzt und jetzt klarer, bestimmter, verklärter im Lichte einer Geschichte von fast 2000 Jahren.

Das kirchliche Altertum und die päpstliche Unfehlbarkeit.

Auch die älteste Geschichte der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit schwebt in ihrem Grundriß dem Historiker deutlich vor Augen. Man stellt eine unbillige Forderung an die Geschichte der katholischen Kirche und des katholischen Gedankens, wenn man genau umschriebene Zeugnisse über die Unfehlbarkeit der römischen Bischöfe aus den ersten drei Jahrhunderten fordert. Diese Unbilligkeit verschärft sich zur Ungerechtigkeit, sobald die erste kräftige Betonung des Pri-

mates oder der Irrtumslosigkeit von seiten der Päpste als anmaßende Rechtsüberschreitung bezeichnet wird.

Vergessen wir nicht im erbitterten Widerstreit der Meinungen die allgemeingültigen wissenschaftlichen Regeln bei Beurteilung von Satzungen und geschichtlichen Rechten!

Die Rechte einer Gesellschaft, eines Gemeinwesens, die fürstlichen Rechte eines Herrschers, die Rechte des Volkes oder der Volksvertretung, die Rechte eines Bevollmächtigten, eines Statthalters, einer Körperschaft brauchen gar nicht in den ersten Zeiten des Bestandes ausgeübt zu werden; man braucht sie nicht einmal klar zu durchschauen, noch viel weniger genau zu umgrenzen. Jahrzehnte, Jahrhunderte können vergehen, bevor ein Zwang, eine Notwendigkeit, der Ausfall anderer Institutionen und Rechte, eine brennende Fragestellung, rechtliche Kräfte auslöst und lebendig macht, welche bis dahin in einem gewichtigen Satz des Grundgesetzes, in einer inhaltvollen Klausel, in einer andern Rechtsformel schlummerten.

Bei einer solchen Gelegenheit tritt oft ein niemals ausgeübtes und selbst von den Besitzern kaum erkanntes Recht in das helle Licht der Geschichte und wird von da an kräftig gehandhabt. Natürlich geht die erste Entfesselung dieser Befugnis nicht immer ohne Widerspruch vor sich. Es gilt, den innersten Sinn eines inhaltvollen Grundsatzes, einer verwickelten Verfassungsidee im Sinne des Gesetzgebers zu entziffern. Eine streng zergliedernde juridische Ableitungsart greift prüfend und deutend ein. Es fragt sich, ob eine angepaßte Ausdehnung des ursprünglich Vorhandenen möglich ist. Diese erklärende Tätigkeit „greift nicht in die Rechte des Gesetzgebers ein", wie ein großer Jurist feinsinnig bemerkt; „sie schafft nicht, sondern sie übt nur eine höhere Kritik und Interpretation nicht der Worte, sondern des legislativen Gedankens" (Ihering, Geist des römischen Rechts II[4], 342). Ein wenig geübtes Auge wird eine Neuerung zu sehen glauben, der Kenner erblickt hier nur den „historischen Durchbruchspunkt" einer längst vorhandenen Verfassungsidee. Und wenn gar die juristische Ableitung in den überlieferten Satzungen des alten Rechtes Worte und Gedanken findet, welche nur logisch geprüft zu werden brauchen, um jenes „neue" Recht erstehen zu lassen, ist die Rich-

tigkeit der neuen Deutung greifbar. Daß es sich mit der Felsverheißung so verhält, haben wir im zweiten Kapitel nachgewiesen[3]).

§ 2. Petrus im Sturm auf den Wellen.

Das Amt und die Person.

Der Katholik sondert im Papsttum das Amt und die Person. Vom geschichtlichen, juridischen und kirchlichen Standpunkt aus ist das die einzig richtige und vernünftige Anschauung. Deshalb erscheinen dem Katholiken manche Einreden Andersgläubiger ob ihrer Einseitigkeit und des Mangels an Weitblick schwer begreiflich.

Wahrheit deckt sich allerdings nicht mit Verfemung des Schuldigen. Ein edles Kind wird die gefallene Mutter nicht verunglimpfen, so tief es auch ihre Untaten empfindet und so aufrichtig es diese verurteilt. Wir wenden uns mit Abscheu ab von den Greueln in Rom unter Stephan VI. (896—897) und Johannes XII. (955—964), das Lasterleben eines Benedikt IX. (1033—1045) erfüllt uns mit Entsetzen; wir verteidigen weder die Verirrungen eines Alexander VI. noch den Leichtsinn des großen Medicäers Leo X. Aber als aufrichtig ergebene und pietätvolle geistliche Verwandte dieser Unglücklichen behandeln wir sie mit Schonung; als Christen, denen Menschenhaß verboten ist, verfolgen wir sie nicht mit ingrimmiger Verachtung; als Männer von Bildung und Erziehung belegen wir sie nicht mit Schimpfnamen. Die volle Aufrichtigkeit kann den gleißenden Schmuck der Schmähungen entbehren.

Wenn man sich in erlaubten Dingen zum Gehorsam verpflichtet fühlt gegen einen Papst, dessen Privatleben anstößig wäre, so sollte das den ruhig Denkenden nicht in Harnisch bringen. Man setzt doch auch keinen Landesfürsten ab oder verweigert ihm den Dienst, weil ihm sittliche Makeln anhaften. Die Unfehlbarkeit ward von Christus an das Amt geknüpft, das lesen wir im Evangelium. Daß diese Unfehlbarkeit von Offenbarungen oder Wundern leben muß, ist ein Zusatz aus den Werkstätten kurzsichtiger Verständnislosigkeit; daß sie sich mit dem Freisein von Sünde brüstet, ist ein boshaftes Ammenmärchen; daß diese Unfehlbarkeit, die doch immerhin nur ein kleines Gebiet bebaut, den Menschen Gott ebenbürtig macht, kann nur jemand behaupten, der in Gott nichts anderes sieht als ein sehr gescheites endliches Wesen.

Auch der inspirierte Schriftsteller kann als solcher nicht irren;

diesen Glauben teilt mit dem Katholiken der vollgläubige Protestant und orthodoxe Grieche; aber sie versetzen weder Isaias noch Matthäus unter die Götter. Und Unfehlbarkeit im katholischen Sinn ist noch lange keine Inspiration, weil sie den durch Beistand des Hl. Geistes irrtumslosen Entscheid nicht zu Gottes Wort macht, wie die Inspiration.

Der Amtsträger braucht nur sein gesetzliches Recht nachzuweisen, um in die ererbten Würden und Befugnisse einzutreten. Die mitgebrachte sittliche Armut ist ein Unglück, oft ein Weltverhängnis, aber kein Schein auf Amtsentsetzung.

Der Amtsträger ist kein persönlicher Gottgesandter und kein Reformator. Von einem solchen muß man allerdings die höchsten geistigen und sittlichen Bürgschaften fordern. Da genügt weder Sprachgewalt noch der Zauber persönlicher Unwiderstehlichkeit. Ist er kein Held an Reinheit und Seelengröße, verfügt er nicht über außerordentliche Gnaden und Kräfte, so mag man ihn anstaunen, ihm vertrauensvoll folgen zu einem neuen Gott und einer neuen Wahrheit kann man nicht.

Schwierigkeiten gegen die Unfehlbarkeit.

Im Verlauf der Kirchengeschichte tauchen Ereignisse auf, welche auf den ersten Blick die päpstliche Unfehlbarkeit zu erschüttern scheinen. Aber eine strenge Prüfung der Tatsachen liefert den Beweis, daß kein römischer Bischof öffentlich und feierlich die gesamte christliche Welt zur gläubigen Annahme eines dogmatischen oder sittlichen Irrtums verpflichtet hat. Für den Fall, daß sich ein Papst persönlich und öffentlich zu einer Ketzerei bekennen würde, ginge er nach der Ansicht bedeutender Theologen und Kanonisten dadurch allein seiner Würde verlustig.

In der folgenden kleinen Heerschau werden sich wegen der Gedrängtheit, deren wir uns befleißigen müssen, die feinen Einzelheiten nicht immer kunstgerecht herausarbeiten lassen.

Briefe und Kundgebungen der Päpste an einzelne Persönlichkeiten und Kirchen, auch wichtige und hochamtliche Erlasse, die aber nicht mit voller Deutlichkeit den Stempel einer Lehrentscheidung für die ganze Christenheit an der Stirne tragen, berühren nicht einmal unsere Frage[1]). Noch viel weniger gehören hierher päpstliche Predigten und private Schriften oder Bücher.

Zephyrinus und Kallistus.

Die Päpste Zephyrinus (198—217) und Kallistus (217—222)

hatten es mit einem hochgebildeten und gelehrten, aber überaus leidenschaftlichen Gegner zu tun, dem römischen Priester Hippolytus. Dieser abendländische Origenes fand in seinen Angriffen auf den verhaßten Kallistus einen nicht weniger erbitterten Helfer, den Afrikaner Tertullian. Den Aussagen solcher unversöhnlicher Feinde darf man sich nicht blindlings gefangen geben. Papst Zephyrinus war ein einfacher Mann ohne gelehrte Schulung. Im Kampf gegen die schlauen Leugner jeglicher Unterscheidung in Gott kam er in Bedrängnis. Ohne eine Entscheidung in einer brennenden Frage zu erteilen, die laut nach Klärung rief, scheint er sich an eine nicht unrichtige, aber sehr mißverständliche Formel geklammert zu haben: „Ich kenne bloß einen Gott, Jesus Christus, und außer ihm keinen, der gelitten hätte; aber nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn.“ Hippolytus wollte seine eigene Lösung durchdrücken. Diese war vollkommen falsch und schmeckte nach einem Zweigöttersystem. Kallistus warf ihm das vor; er verurteilte aber nicht ihn, sondern des Hippolyt hauptsächlichste Gegner, die Sabellianer. Trotzdem behauptete der beleidigte Presbyter, der Papst unterscheide Gott den Vater nicht vom Sohne. Kallistus, ein Mann von geringer Bildung, war dem gewandten Dialektiker nicht gewachsen. Er fand für die Einheit und Dreiheit in Gott keinen Ausdruck, der Tertullians und Hippolyts Herabdrückung der zweiten göttlichen Person niedergerungen und dennoch die persönliche Verschiedenheit des Vaters vom Wort verdeutlicht hätte. Die Formel, für welche Kallistus eintrat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit nachweisen[2]).

Tertullian und Hippolyt waren noch aus einem andern Grunde dem Papste gram. Diese überstrengen Sittlichkeitsapostel hatte kein Hauch der erbarmenden Liebe berührt, welche den sanften Meister zur Ehebrecherin jenes wundervolle Wort, „auch ich will dich nicht verurteilen“, sprechen ließ. Aus Eifersucht für die fleckenlose Reinheit der irdischen Braut Christi gefiel sich Tertullian in der unbarmherzigen Ausstoßung und endgültigen Verdammung gewisser großer Sünder. Kallistus mag in Handhabung der Priesterehe und bei Aufnahme von Häretikern in die Kirche zu mild verfahren sein; wir können ihm aber nur Dank wissen, daß er, vom Schmerzensschrei der Opfer einer allzu strengen und leider ziemlich verbreiteten Bußdisziplin gerührt, das echt christliche Wort der Milde

und Vergebung schützte und bewahrte. Sollte er wirklich durch übermäßige Schonung gefehlt haben, so verdient er gewiß schonende Beurteilung. Wer ihn darob hart anläßt, weiß sich wohl frei von aller Schuld und mag den ersten Stein auf ihn werfen. Kallistus bedarf nicht der Apologie, sondern nur einer gerechten Berichterstattung. Die Geschichte seiner Fehltritte hat leider keinen Zeitgenossen als unparteiischen Beurteiler gefunden. Der Mann bleibt uns vielfach ein Rätsel. (Vgl. auch Graf Preysing, „Existenz und Inhalt des Bußediktes Kallists", Ztschr. f. kath. Theol. 1919, Heft 2.)

Liberius und Honorius.

Immer wieder tauchen die drei klassischen Schwierigkeiten gegen die Unfehlbarkeit auf, der angebliche Arianismus des Papstes Liberius, der christologische Irrtum des Papstes Honorius und die Bulle „Unam sanctam" Bonifaz' VIII.

Mag immerhin Liberius (352—366), durch die Entbehrungen einer qualvollen und gräßlichen Verbannung gebrochen, eine im Ausdruck nicht ganz einwandfreie Formel — mehr ist nicht zu erweisen — aus der Hand einer gemäßigten, friedliebenden Partei empfangen und unterzeichnet haben, mag er in Briefen, welche ihm die Sehnsucht nach der ewigen Stadt und die bitterste Not erpreßten, eine tadelnswerte Nachgiebigkeit gegen die unversöhnlichen Gegner des großen Athanasius gezeigt haben, niemand wird in diesen verzweifelten Ausflüchten des unglücklichen Mannes Lehrentscheidungen suchen, zu welchen Liberius alle Rechtgläubigen verpflichtete. Wurde er doch bei seiner Rückkehr aus der Verbannung von den rechtgläubigen Römern mit Jubel empfangen[3]).

Papst Honorius I. (625—638) mahnte in zwei Antwortschreiben an Sergius von Konstantinopel, man möge den Streit, ob Christus einen oder zwei Willen gehabt habe, den Schulmeistern überlassen und weder von einem noch von zwei Willen sprechen. Der Papst betont ausdrücklich, daß er die Frage nicht entscheiden wolle. Die Lehre von zwei Willen in Christus wies er als Neuerung ab, betonte aber in seinem zweiten Briefe nachdrücklich den Satz von den zwei Naturen im Gottmenschen. Man vergesse nicht, daß seine Kundgebung nur eine Antwort auf eine Anfrage Sergius' war. Dieser hatte in unbefangener Unwissenheit oder aus schlauer Berechnung die beiden Willen Christi als zwei sich bekämpfende Kräfte geschildert und das Gespenst des Nestorianismus, den zweipersönlichen Christus, im Hintergrund erscheinen lassen. Der römische Bischof

fürchtete offenbar einen neuen Brand. Er suchte darum einfach die alten Stellungen festzuhalten; er verschleierte, vielleicht mit Bewußtsein, vielleicht aus Mangel an dogmatischem Weitblick, jedenfalls aber aus Liebe zum Frieden den gefährlichen Einschlag der Streitfrage. Wäre ihm sein Vorhaben gelungen, so hätte die Nachwelt seine Weisheit und Mäßigung gerühmt. Der Mißerfolg schrieb sein Verdammungsurteil. Der Plan des Papstes schlug fehl. Die Lehre von dem einen Willen in Christus wurde von streitsüchtigen Orientalen im Sinne der Monophysiten gedeutet. Marktschreierische Theologen jubelten über den römischen Streich gegen die Kirchenversammlung von Chalcedon. So schürte tatsächlich ein in guter Absicht, aber vorschnell erlassenes Schreiben, das zunächst nur einigen Kirchen Verhaltungsmaßregeln erteilte, die Flammen des Irrglaubens. Ein Mißverständnis erzeugte ein Unglück. Das ist alles. Das sechste allgemeine Konzil in Konstantinopel 680 spricht von einer vollen Bestätigung der gottlosen Lehren des Sergius durch Honorius; es war das ein geschichtlicher Irrtum. Papst Agatho starb, bevor er die Beschlüsse des Konzils anerkennen konnte. Wenn dann sein Nachfolger, Papst Leo II., schrieb, Honorius habe durch einen entweihenden Verrat die makellose römische Kirche zu beflecken versucht[4]), so ist das für uns kühle Beurteiler kein Grund, an eine bewußte grobe Verschuldung des Papstes Honorius zu glauben. Auch diese ganze Angelegenheit bedarf keiner „Rettung". Ein wenig praktische Seelenkunde, ein wenig Verständnis für orientalische Verschmitztheit und römische Klugheit, gesunder Menschenverstand reichen aus[5]).

Die Bulle ‚Unam sanctam'.

Ein unfehlbarer päpstlicher Erlaß ist kein alltägliches Ereignis. Peinlichste Vorsicht, strenge Prüfung walten als Berater und Richter, wenn beurteilt werden soll, ob eine solche Kathedralentscheidung wirklich vorliegt. Die Kennzeichen müssen einleuchtend und unzweideutig sein. Von diesen Grundsätzen hat man auch bei der Bulle „Unam sanctam" auszugehen. Nur in ihrem letzten Satz[6]) tritt ein unfehlbarer Glaubensbefehl klar zutage. Und dieser letzte Satz besagt, es sei für jede Kreatur (d. h. für alle Menschen, auch für die Könige) zum Seelenheil notwendig, dem Papst zu unterstehen.

Dieser Gehorsam bezieht sich naturgemäß auf Dinge, welche mit der Religion zusammenhängen. Im Verlauf der Bulle begründet Bonifaz VIII. den Gehorsam, welchen er heischt, mittels Beweisen, die ihre Kraft aus der damaligen Stellung des römischen Stuhles und aus der allgemein herrschenden Auffassung zogen; er dehnt diesen Gehorsam so weit aus, als es nach der Ansicht gewiegter alter und zeitgenössischer Theologen und Kanonisten geschehen konnte; er sucht nach der Zeitsitte historisch erworbene und anerkannte, aber doch nur vorübergehende, keineswegs göttliche Rechte Roms aus der Hl. Schrift zu erweisen. Niemals aber hat man in katholischen gelehrten Kreisen die Begründung eines Glaubenssatzes zu den unfehlbaren Entscheidungen gerechnet, es sei denn, daß diese Beweisführung mit ausdrücklichen Worten als Glaubenssatz bezeichnet wurde. Auch kann es keinem auch nur halbwegs juridisch geschulten Kopf in den Sinn kommen, in das allgemeine Wort „unterworfen sein (subesse)“ des letzten Satzes der Bulle alles hineinzwängen zu wollen, was im Verlauf des Aktenstückes an Gegenständen dieses Gehorsams aufgezählt wurde. Papst Bonifaz selbst hat in einem späteren Konsistorium eine maßlose Ausdehnung seiner Machtvollkommenheit kräftig abgewiesen.

Der römische Bischof auf den schwankenden Wogen findet stets zur rechten Stunde die rettende Hand des Meisters.

§ 3. Die Hirten der Kirche einst und jetzt.

Bischof u. Laien bei Ignatius von Antiochien und in der Syrischen Didaskalie.

Die Erkenntnis des katholischen Verhältnisses der Gläubigen zu Bischof und Papst, an der Hand der Geschichte gewonnen, ist weniger tief und allseitig als eine theoretische Erörterung der Stellung der Laien zur geistlichen Gewalt; aber geschichtliche Bilder der Vergangenheit, unserer Gegenwart als Spiegel vorbehalten, sind jedenfalls anziehender und anschaulicher.

Für den katholischen Laien des 20. Jahrhunderts ist es außerordentlich lehrreich, die Stellung der Christen zu ihrem Bischof zu betrachten, wie sie sich zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien und

in der sogenannten syrischen Didaskalie des dritten Jahrhunderts darstellt. Er wird daraus ersehen, daß die monarchische Gewalt des Bischofs durch die zur Stunde geltenden Kirchengesetze[1]) und das Gewohnheitsrecht bei aller Wahrung des Wesentlichen dennoch sehr zugunsten des Laien umgrenzt wurde. Auf der anderen Seite aber wird ihm der Duft altchristlicher Liebe, der liebliche Friedenshauch altchristlicher Einheit und die bezaubernde Demut altchristlicher Unterwerfung den wahren Geist unserer Väter offenbaren.

Ignatius beschwört die Epheser (Eph. 4—6), ihren Bischof Onesimus nach Christi Willen zu lieben und ihm ähnlich zu werden. Wie das Presbyterkollegium gleich den Saiten der Zither mit dem Bischof übereinstimmt, so sollen alle die Meinung des Bischofs umfangen. Man dürfe dem Bischof nicht widerstehen; im Gebet und in der Feier der Eucharistie soll man mit ihm eins sein und bleiben. Auch der jugendliche Bischof ist zu ehren, schreibt Ignatius an die Bewohner von Magnesia (Mag. 3). Wer ohne den Bischof vorangeht, handelt nicht mit gutem Gewissen. Wie unser Herr nichts ohne seinen Vater getan, so sollen die Magnesier nichts tun ohne Bischof und Presbyter (Mag. 7). Ähnliche Ermahnungen wiederholt der ehrwürdige Apostelschüler in allen Briefen. Er beschwört die Trallianer, das Giftkraut fremder Lehren zu meiden. Und das wird geschehen, fügt er hinzu, „wenn ihr nicht stolz werdet und euch nicht trennen lasset vom Gott Jesus Christus, vom Bischof und von den Vorschriften der Apostel“ (Trall. 7). Wo der Hirt ist, dorthin folget wie Schafe, schreibt er an die Philadelphenser (2). Wer zu Gott und zu Christus gehört, hält es mit dem Bischof. Durch des Ignatius Mund ruft „der Geist Gottes“ den Christen zu: „Tut nichts ohne den Bischof, hütet euer Fleisch wie Gottes Tempel, liebet die Eintracht, fliehet Uneinigkeit, seid Nachahmer Jesu Christi, wie er seinen Vater nachgeahmt“ (7). Im Brief an die Heiligen von Smyrna (8) faßt Ignatius alle seine Mahnungen und Warnungen in die schönen Worte zusammen:

„Gesondert vom Bischof soll niemand irgend etwas tun in Angelegenheiten, die zur Kirche gehören. Nur jene eucharistische Feier hat Gültigkeit, welche im Verein mit dem Bischof oder seinem Bevollmächtigten gefeiert wird. Wo der Bischof erscheint, dort sei

auch die Gemeinde, so wie die katholische Kirche dort ist, wo Christus Jesus ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch das Liebesmahl begehen. Was der Bischof gutheißt, das gefällt auch Gott, damit so alles, was geschieht, zuverlässig und gültig sei."

Die syrische Didaskalie betont die Würde und Machtstellung des Bischofs noch kräftiger als Ignatius[2]). Der Bischof wird aufgefordert, streng wie Gott zu richten und die Reuigen mit Liebe aufzunehmen; er soll scharf zurechtweisen, ermahnen und belehren. „Du bist das Haupt, o Bischof, und darfst nicht auf den Schwanz, das ist auf den Laien, hören, wenn er ein streitsüchtiger Mensch ist, der andere verderben will; höre auf Gottes Wort und den Herrn!" (Kap. VI.) „Belehre, Bischof, und löse durch Nachlassung; erkenne deine Stellung, sie ist die des allmächtigen Gottes; und du hast die Macht empfangen, Sünden zu vergeben." „Denn der Laie sorgt nur für sich allein, du aber trägst eines jeden Last." „Hört also, ihr Bischöfe, und hört, ihr Laien, was der Herr sagt: ‚Ich werde richten zwischen Widder und Widder und zwischen Schaf und Schaf,' d. i. zwischen Bischof und Bischof und zwischen Laien und Laien, ob sich nämlich die Laien untereinander lieben, und ob der Laie seinen Bischof liebt, ehrt und fürchtet wie einen Vater und Herrn und Gott, nächst dem allmächtigen Gott." Einem mitleidigen Hirten gleich soll der Bischof voll Liebe und Erbarmen seine Herde überschauen und zählen und die Irrenden aufsuchen. Ist er hart und unbarmherzig, so treibt er die Fehlenden zum Heidentum zurück und dem Irrglauben in die Arme (Kap. VII). Das IX. Kapitel ergeht sich in den eindringlichsten Mahnungen an die Laien, den Bischof, die Presbyter und Diakone zu ehren, ihnen zu gehorchen und behilflich zu sein. „Alles, was die Laien zu tun wünschen, sollen sie durch die Diakone dem Bischof mitteilen, dann mögen sie es ausführen." „Wer ein übles Gerücht über den Bischof verbreitet durch Wort oder durch die Tat, versündigt sich gegen den allmächtigen Gott." „Erkenne, Mensch, deine Bischöfe, durch die du zum Sohn Gottes geworden bist, und liebe den, der nächst Gott dein Vater und deine Mutter ist." „Die Bischöfe sollen euer Haupt sein und von euch wie Könige geachtet werden, und ihr sollt ihnen wirkliche Ehrengaben wie

den Königen darbringen, denn sie und ihre Genossen müssen von euch unterhalten werden."

Viele von diesen Mahnungen sind ebenso eindringlich als allgemein; manche gefallen sich in orientalischem Redeprunk; aber ein echt katholischer Geist durchweht sie alle trotz der starken Übertreibungen. Die kirchliche Gesetzgebung mußte jahrhundertelang prüfen und sichten, erfahren und lernen, bis sie nach Besiegung widerspenstiger Laienelemente und hierarchischer Übergriffe mit nüchternster Weisheit die Vorschriften zusammenfaßte, wie wir sie in einem Gesetzbuch der Kirche lesen.

Jetzt ist das Verhältnis der Laien zu ihren Bischöfen so genau und fest geregelt, daß Mißverständnisse leicht zu heben sind, und so vereinfacht, daß wirklich nur das Wesentliche der katholischen Lehre darin zum Ausdruck kommt. Der Bischof ist unter der Obergewalt des Papstes der oberste religiöse Hirt und Lehrer seines Sprengels (CIC 329). Er ist für seinen Sprengel der oberste Richter in Sachen des Glaubens und der christlichen Sitte (CIC 1327 f.; 1337). Seine Autorität ist aber nicht bloß an die Kirche und Sakristei gebunden; sie greift ins öffentliche Leben über, wo immer der Glaube und die Sitte in Frage kommt, zumal auf dem Gebiete der Schule (CIC 1336; 1357, 2; 1374; 1381 f.). In allen eigentlich kirchlichen Dingen dürfen die Laien nicht eigenmächtig ohne Vorwissen des Bischofs vorangehen, sondern müssen sich seiner Mitwirkung und Einwilligung versichern. Diese auf den kürzesten Ausdruck zurückgeführten, jetzt geltenden Grundsätze sind gewiß, wie ein Vergleich mit den eben angeführten Quellen beweist, im eigentlichen Sinne altchristlich.

Die Machtstellung des römischen Bischofs im 4., 5 und 6. Jahrhundert.

Die Kirchengeschichte zeichnet uns auch unsere Pflichten gegen den römischen Papst. Was wir heute an Gehorsam und Treue dem Stellvertreter Christi schulden und leisten, bildeten uns die Bischöfe und Gläubigen der frühesten Jahrhunderte vor[3]).

Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts der große Alexandriner Athanasius, von seinen arianischen Gegnern verbannt, hilfesuchend in der ewigen Stadt erschien, versammelte Papst Julius I. 341 eine Synode und tadelte in Übereinstimmung mit ihr in einem feierlichen Schreiben die dem Athanasius feindlichen Bischöfe, weil sie nicht nach alter Gewohnheit zuerst an ihn geschrieben hätten, damit er der Gerechtigkeit gemäß

entscheide (Sokrates KG II, 17. 5; EH 852). Drei Jahre später tagte eine Kirchenversammlung in Sardika. In einem Schreiben an Julius versichern die Väter, es sei wohlgetan und höchst geziemend, daß die Bischöfe aus den einzelnen Provinzen dem Haupte, d. h. dem Stuhle Petri, Bericht erstatten (vgl. EH 500ff.).

Im Jahre 369 feierte Papst Damasus eine Synode in Rom. Er erließ einen Brief an die Bischöfe des Ostens und stellte darin eine Art Glaubenssatzung auf. „Jeder, der für einen Christen gehalten werden will," schrieb der Papst, „soll aus dieser Entscheidung lernen, was er festzuhalten habe, um die apostolische Überlieferung zu bewahren." 146 Bischöfe unterschrieben auf einer Synode zu Antiochien (378) diese päpstliche Kundgebung (vgl. EH 649).

Die Päpste des 19. Jahrhunderts und die Päpste der Zukunft brauchen nicht kräftiger zu reden als Innozenz I. im Jahre 417. Es handelte sich um die Verurteilung der Irrlehre des Pelagius und Cölestius über die Gnade. Die afrikanischen Bischöfe hatten gegen sie entschieden und holten die Bestätigung des römischen Bischofs ein. Ihm sei ja, so schrieben sie, das Wohl der allgemeinen Kirche anvertraut. „Alles," erwidert der Papst, „auch was in den entferntesten Provinzen verhandelt wird, darf erst zum Abschluß gebracht werden, nachdem es zur Kenntnis dieses Stuhles gelangt ist; was immer Rechtens ist, muß durch den Machtspruch seiner Autorität bekräftigt werden[4])." Der Episkopat und die Vollgewalt seines Amtes ströme von Rom wie von seiner Quelle aus; das sei die Überlieferung der Väter. Hocherfreut über diese Entscheidung ruft der große Augustinus in einer Predigt aus: „Von Rom sind Schreiben eingetroffen. Die Angelegenheit ist abgeschlossen. Möge denn auch der Irrtum endlich beseitigt werden" (sermo 131, cp. 10; EH 745).

Eine gleich kräftige Sprache führten die römischen Bischöfe in Sachen des Nestorianismus und des Monophysitismus. Als die in Ephesus versammelten Väter am 22. Juni 341 gegen Nestorius erklärten, Maria sei als wahre Gottesmutter anzuerkennen, fällten sie ihr Urteil „gedrängt durch die Kirchengesetze und gemäß dem Schreiben unseres Heiligsten Vaters und Mitdieners Cölestin". Als die päpstlichen Legaten

einen Brief des römischen Bischofs vorlasen, rief die Versammlung aus: „Das ist das richtige Urteil. Dank Cölestin, dem neuen Petrus; Dank Cyrill, dem neuen Paulus; Dank dem Glaubenshort Cölestin!“ In einer späteren Sitzung erklärte der römische Priester Philippus, einer der drei päpstlichen Gesandten:

„Niemand bezweifelt es, zu allen Zeiten war es bekannt, daß die Schlüssel des Himmelreiches und die Gewalt, zu binden und zu lösen, von unserm Herrn und Heiland dem seligsten Petrus, dem Fürsten und Haupt der Apostel, der Säule des Glaubens, dem Grundstein der katholischen Kirche, verliehen worden sind. Bis auf den heutigen Tag und für immer lebt Petrus in seinen Nachfolgern fort und richtet durch sie.“[5])

„Durch Leo hat Petrus gesprochen,“ so riefen auch die in Chalcedon versammelten Bischöfe aus nach der Verlesung des päpstlichen Schreibens, welches die monophysitische Irrlehre des Eutyches verwarf und dem Glauben an die beiden Naturen in Christus mit klaren und beredten Worten Ausdruck verlieh. Damals schrieben auch die Bischöfe Galliens an Leo, daß sie seine Entscheidung in dieser Frage „wie ein Glaubenssymbol“ annehmen[6]). Der Kaiser Marcian und die zu Chalcedon versammelten Bischöfe erbaten sich auch die Bestätigung des Papstes für ein Dekret, welches dem Patriarchat von Konstantinopel den Vorrang sicherte vor den Kirchen von Jerusalem und Alexandrien. Leo der Große[7]) gab seine Einwilligung nicht. Er dachte wie einer seiner nächsten Nachfolger Gelasius I., 492—496, welcher unumwunden erklärte: „Alles hängt von der Gewalt des apostolischen Stuhles ab. Was der apostolische Stuhl von den Bestimmungen der Synode bestätigte, das erhielt verbindliche Kraft; was er verwarf, konnte keine rechtliche Geltung erlangen.“ Gelasius beruft sich öfters auf die unerschütterliche Glaubenstreue des apostolischen Stuhles; ihn habe niemals der Makel einer falschen Lehre, niemals die Ansteckung des Irrtums befleckt[8]).

Am 28. März 519 unterschrieb in Konstantinopel der Patriarch Johannes eine vom Papst Hormisdas übersandte Formel und machte dadurch dem von seinem Vorgänger Acacius 484 eingeleiteten Schisma ein Ende. Die Formel wurde im ganzen Orient bekannt und nach und nach von sehr vielen Bischöfen,

man schätzt sie auf 2500, unterschrieben. Der Papst erscheint hier als erster Hort des Glaubens:

„Wir folgen in allem", so lautet eine Stelle, „dem Apostolischen Stuhle, wir lehren alles, was er festsetzt; und so hoffen wir denn mit Euch in dem einen Gemeinschaftsbund fest zu stehen, welchen der Apostolische Stuhl verkündigt; denn in ihm ruht die ganze und wahre Festigkeit der christlichen Religion."[9])

Es war ein harter Kampf, den Rom führte um den Vorrang und das entscheidende, bindende Wort in Glaubenssachen. Aber es war ein Kampf um die Verheißung Christi an Petrus, um die Reinheit und Unversehrtheit des Glaubens und um die Einheit der Kirche. Wir Katholiken führen die Sprache der Alten, glauben, was sie geglaubt, und ringen um dieselben Güter. —

Schlußbetrachtung.

So haben wir denn die Stiftung einer Weltkirche durch Jesus Christus nicht bloß der Geschichte abgelauscht, wir haben sie mit der Person, dem Charakter, dem Geist und den weltweiten Plänen des Menschensohnes unzertrennlich verbunden; wir haben gesehen, wie klar und leuchtend sie sich auf dem Hintergrund des Umbildes und der Zeitströmungen abhebt.

Die Stiftungsurkunden und Rechtstitel der Kirche bedürfen keiner Verteidigung, nur einer unbefangenen Prüfung.

Der lebendige und inhaltreiche Keim der Organisation, von Gott geschaffen, entfaltet sich nach inneren, von Gott in ihn gelegten Gesetzen zum wundervollen Baum. Von Anfang an schauten die Christen in ihrer Kirche eine Gottestat und in den kirchlichen Organen die Schöpfungen Gottes.

Den Zusammenhang zwischen Unfehlbarkeit und Weltreligion, welchen uns die philosophische Betrachtung beider Begriffe aufzwang, lesen wir bereits auf den vergilbten Blättern der ältesten Geschichte unserer Kirche. Gedanke und Wirklichkeit decken sich hier. Wie unsere Vorfahren im Heldenzeitalter des Christentums den lebendigen Strom der apostolischen Verkündigung durch den Garten der Kirche fließen sahen und der Kirche allein die Wunderkraft zuschrieben, diese Wasser des Heils vom Versiegen und Verschwinden zu bewahren, so glauben auch wir, daß das leben-

dige, unfehlbare Lehramt bei uns aus den lautersten apostolischen Quellen schöpft und unter Gottes nie versagendem Schutz mit unwandelbarer Treue diesen Lebensborn bewacht und bewahrt. Wie unsere Väter in zweifelhaften Fällen den allgemeinen Glauben der Kirchen zum Zeugen aufriefen und die unter der Hut einer bis auf die Apostel zurückreichenden Reihe von Bischöfen ewig junge Überlieferung als irrtumslose Glaubensurkunde vorwiesen, so beugen auch wir uns dem allgemeinen Glauben der alten Zeit und unserer Tage und suchen die Traditionsurkunden im sicher verschlossenen Schrein der bischöflichen Vollgewalt. Daneben bleibt die strengste, unparteiische Geschichte zu vollem Recht bestehen.

Die Kirche Christi ist Christi Leib, ein wunderbar einheitlicher Organismus mit Gliedern von verschiedenem Adel, verschiedener Tätigkeit und Rangordnung. Das ist ein Grundgedanke des Urchristentums. Das Gesetz dieser Gliederung, der Zusammenhang der Ober- und Unterordnung aller Organe galt immer als Gottes Schöpfung, die Wirkungsfähigkeit der einzelnen Glieder sah man stets als „Charisma", als Gottesgabe an. Und weil sich zu allen Zeiten aus jener Gottestat ein Dürfen und ein Sollen für den ganzen Organismus und für seine einzelnen Teile ergab, darum und nur darum begründete jene gottgefügte Gliederung, die sich in der Gottesgabe der Kirchenleitung verwirklichte, im Urchristentum und jetzt ein göttliches Recht. In der Kirche Christi gab es niemals eine wesentliche Regierungsgewalt, die keine Gnadengabe im paulinischen Sinn gewesen wäre; es gab auch niemals eine Regierungsgabe, die nicht aus der gottgesetzten Gliederung der Ekklesia hervorging, und diese Gottestat der Kirchengliederung ist ihrem Begriffe nach nichts anders als eine göttliche Rechtsordnung. Aus diesem Grunde gehörten von jeher Regierungsgewalt als Gottesgabe und göttliche Rechtsordnung zum Wesen des Christentums und der Kirche Christi; die geschichtliche Kirche als Stiftung Jesu ruhte vom ersten Augenblick ihres Daseins an auf dem unerschütterlichen Grund der unauflöslichen Einheit von göttlichem Recht und göttlicher Gnadengabe der Kirchenleitung.

Literatur und Anmerkungen.

Zur Literatur.

Dem Zweck dieses Werkes entsprechend führe ich unter I nur einige katholische Werke an, welche dem Leser von Nutzen sein können. Die unter II genannten protestantischen Werke sollen einige Hauptrichtungen protestantischer Kreise kennzeichnen. Der eine oder andere Nachtrag findet sich in den Anmerkungen.

I.

Morawski-Overmans, Abende am Genfer See[8] (Freiburg 1917).

Ernst Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt. I. Das Wesen der Kirche (Wien 1904). II. Das Leben der Kirche; Divus Thomas 6 (1919) 61 ff.; Das Gnadenleben der Kirche a. a. O. 7 (1920) 173 ff.; 288 ff.

Andr. Brüll, Die wahre Kirche Christi (Freiburg 1903).

Joh. Zwerger, Die wahre Kirche Jesu Christi in ihrer Wesenheit und in ihren Beziehungen zur Menschheit[2] (Graz, Styria 1904).

Bonomelli-Holzer, Die Kirche (München 1903).

Joseph Mausbach, Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung (M.-Gladbach 1908). Unsere Frage behandelt der Verfasser im letzten Abschnitt: Das alte Christentum und die kirchliche Hierarchie, S. 88 f.

J. Klug, Gottes Reich (Paderborn 1909).

Franz Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles[2] (Freiburg 1887).

Th. Bourgeois, Christianisme et Église (Paris 1906).

Alb. v. Ruville, Zurück zur hl. Kirche (Berlin 1909).

E. Metzner, Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks (Danzig 1920).

F. Meffert, Das Urchristentum. Apologet. Abhandlungen (M.-Gladbach 1920).

Von größeren wissenschaftlichen Werken, in die sich auch der Nichtfachmann mit Nutzen einlesen kann, sind unter andern zu empfehlen: die bekannten großen Apologien von

Schanz, Hettinger, Weiß; ferner

André Michiels, L'origine de l'Épiscopat (Louvain 1900).

Heinrich Bruders, Die Verfassung der Kirche (Mainz 1904).

L. Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten (Würzburg 1903).

Benson, R. H., Christus in der Kirche. Religiöse Essays, übersetzt von J. Schoentensack (Regensburg 1913).

A. Mertens, De Hierarchie in de eerste eeuw des Christendoms (Amsterdam 1908).
Pierre Batiffol, L'Eglise naissante et le Chatolicisme (Paris 1909). Deutsch von F. X. Seppelt, Urkirche und Katholizismus (Kempten 1910).
Le Camus, L'oeuvre des apôtres II und III (Paris 1905).
Fouard-Öttingen, Der hl. Petrus und die ersten Jahre des Christentums (Würzburg 1910).
Prat, La théologie de saint Paul, I[2] (Paris 1908); II (Paris 1912).
H. J. Cladder, Als die Zeit erfüllt war (Freiburg 1922[2,3]).
J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (Bibl. Stud. IV. 4. Freiburg 1899).

Sehr gut die Artikel im Dictionn. de Théologie: Église (Dublanchy) und Évêques. Origines de l'épiscopat (Prat.); ebenso im Dictionn.-Apologétique, Église I und II (Yves de la Brière) und Évéques (Michiels).

Immer noch lesenswert sind: Möhler, Symbolik (1832), und Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (1860). Weitere Literatur in den Anmerkungen.

Als Textsammlungen kommen in Betracht:

Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum (Freiburg 1922[15]).
J. Rouët de Journal, Enchiridion patristicum (Freiburg 1913[2]).
K. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae (Freiburg 1914[2,3]), das im weitesten Maß herangezogen und nach dem Vorgang Wittigs in der Neubearbeitung von Rauschens Grundriß der Patrologie (Freiburg 1921) mit EH bezeichnet ist.

Zur Literatur bis 1900 vgl. Dunin Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (Freiburg 1900) und im Artikel „Hierarchy" (Cath. Encyclopedia VII 344).

II.

Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg. Harnacks Artikel „Verfassung" in Haucks Realenzyklopädie; auch als Buch erschienen: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (Leipzig 1910). Zitiert: „Kirchenverfassung".

Heinrici, Das Urchristentum (Leipzig 1902).
Sohm, Kirchenrecht (Leipzig 1892).
Ders., Wesen und Ursprung des Katholizismus (Leipzig 1909).
Ders., Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (Leipzig 1918).
Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3] (Freiburg 1901).
Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (Tübingen 1905).
Pfleiderer O., Die Entstehung des Christentums (München 1905).

Weiß-Knopf, Das Urchristentum (Göttingen 1914—1917).
Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2] (Tübingen 1904).
Zahn Th., Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[2], 1898.
E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden (Leipzig 1902).
B. Weiß, Paulus und seine Gemeinden (Berlin 1914).
Durell, The historic church (Cambridge 1906).
Ramsay, The church in the Roman Empire before AD. 170, 1913[10].
H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten 2 Bände (Leipzig 1912).
Beet W. E., The early Roman episcopate, to A. D. 384 (London 1913).
Scheel O., Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem Th. Stud. u. Krit. 85, 403—457.
Ders., Die Kirche im Urchristentum (Religionsgesch. Volksb. IV. 20. Tübingen 1912).
H. v. Soden, Geschichte der christlichen Kirche. Aus Natur und Geisteswelt 690/1 (Leipzig 1919).
Cuthbert Hamilton Turner, Studies in early Church history (Oxford 1912).

Vgl. die einschlägigen Artikel in Haucks Prot. Realenzyklopädie und „Religion in Geschichte und Gegenwart".

Anmerkungen.

1. Kapitel.

Die Botschaft vom Reiche Gottes und die Idee der Kirche.

§ 1. Die Gottesherrschaft und die messianische Gemeinde (S. 4 ff.)

[1]) Vgl. Dunin Borkowski, Blicke in das Selbstzeugnis und die Theologie Jesu Christi und des Völkerapostels. Katholik 83 (1901 I), 289 ff., 395 ff., 481 ff.

[2]) Vgl. den ersten Band dieser Apologie S. V. 2, 10 f.; J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I. 524 ff.

[3]) Vgl. etwa Dunin Borkowski a. a. O. Kath. 83 (1901 I) 481 ff.; ferner B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König (Paderborn 1904); Derselbe, Das Reich Gottes in der Hl. Schrift (Bibl. Zeitfragen V [3 u. 4]; Münster 1912); J. Schäfer, Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn (Mainz 1897); M. J. Lagrange, Le messianisme chez les Juif (Paris 1909). — Von Nichtkatholiken: E. König, Geschichte des Reiches Gottes (Leipzig 1908); G. Dalman, Die Worte Jesu (Leipzig 1898) 75 ff.; W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Straßburg 1903[3]); W.

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Berlin 1906²).

⁴) Eine andere Auffassung vertritt H. Cladder, Als die Zeit erfüllt war (Freiburg 1922³) 163, der diese Worte mit der anschließenden Verklärung verbindet.

⁵) Hauptvertreter der extrem-eschatologischen Ansicht sind W. Baldensperger, Das Selbstzeugnis Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit (Straßburg 1892); J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (Göttingen 1900²); A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1913); vgl. H. Felder, Jesus Christus (Paderborn 1911¹) I 209 ff.

⁶) Das XIII. Kapitel des Matthäusevangeliums schildert das Entstehen und Wachsen des Reiches Gottes in den Herzen der einzelnen Menschen (13, 1—9; 18—23; vgl. Mk. 4, 26 ff.), seine Schicksale auf Erden im Laufe der Weltzeit (13, 24—30, 30—32, 33), den Abschluß des irdischen Gottesreiches und die Vollendung im Jenseits (13, 33—43; 44, 45 f., 47—50).

⁷) Vgl. J. Frings, Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien. Katholik 97, (1917 I), 15 ff., 93 ff., 173 ff., 253 ff.; 98 (1917 II), 35 ff., 98 ff., 196 ff. Auch als Buch erschienen (Mainz 1917).

§ 2. Die Gemeinde Jesu als Kirche (S. 4 ff.)

¹) Vgl. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus (1 ff.), der gegen Bousset (Religion des Judentums) eine „jüdische Kirche" nicht anerkennen kann.

²) Das tägliche Hauptgebet der Juden, Schemone-Esre (Achtzehngebet), enthielt nach dem in Kairo entdeckten und 1898 von Schechter herausgegebenen Text wahrscheinlich schon zu Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts eine Berache gegen die Christen. Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Leipzig 1907⁴), 543 f. — Andeutungen im Neuen Testamente: Lk. 6, 22; Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 1.

³) Vgl. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903), 89 ff.; 7 (1906), 97 ff.; — Ders., Das Christusmysterium (Kristiania 1915).

⁴) Diese eine Tatsache ist entscheidend gegen die Auffassung, die Harnack, Wesen des Christentums (Akad. Ausgabe; Leipzig 1902) 91, also ausspricht: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein." Nach den Evangelien, d. h. nach den Worten Christi, ist das Reich Gottes das Reich Christi. Die erste Andeutung findet sich in der letzten Seligkeit (Mt. 5, 11: „um meinetwillen"), die Gleichsetzung in der Einladung, Christi Joch zu tragen (Mt 11, 28 ff.), die wiederkehrt in der Primatsverheißung (Mt. 16, 18, 19), in den Reichsparabeln (Mt. 13, 44) und ihren klarsten Ausdruck findet in der Schilderung des Gerichtes (Mt. 25, 31, 34, 40).

§ 3. Weltreligion und Weltkirche (S. 19 ff.)

[1]) Diese Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf die treffliche Arbeit von Prof. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen 1/2; Münster 1908).

[2]) So z. B. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (2 Bde., Leipzig 1915[3]) I 35 ff. Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Ansichten bei Meinertz a. a. O. 2 ff.

[3]) Vgl. Meinertz a. a. O. 17 ff.; P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament (Bibl. Zeitfr. VIII 1/2; Münster 1916); F. Meffert, Urchristentum 128 ff.

[4]) So Harnack, Mission I[3], 39 ff.

[5]) E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes III[4] 420 ff. Ebenda (150 ff.) über die Proselyten. Vgl. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 524 ff. bzw. 498 ff.

[6]) An den weitaus meisten Stellen bezeichnet ihm „Reich Gottes" das Endreich im Jenseits. Ausnahmen sind z. B. 1. Kor. 4, 20; Röm. 14, 17; Kol. 1, 13; 4, 11.

[7]) Apg. 2, 46; 3, 1; 5, 20; 21, 20; 22, 17; 25, 8. — Vgl. H. J. Cladder, Unsere Evangelien (Freiburg 1919) 236 ff.

Zweites Kapitel.

Die Stiftungsurkunden der Kirche.

§ 1. Der Rechtstitel des christlichen Apostolates (S. 28 ff.)

[1]) Vgl. M. Brückner in Zeitschr. f. neutestl. Wissenschaft 7 (1906), 112 ff.; Seufert, Über den Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolates (Karlsruhe 1909); E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) 103 ff.

[2]) Über das bei den Juden festgestellte Apostolat vgl. Harnack, Mission I[3] 314 ff.; Juster, Les juifs dans l'empire Romain (Paris 1914) I 388, die beide annehmen, es habe schon vor der Zerstörung Jerusalems jüdische Apostel gegeben. H. Mamier, La notion de l'apostolat (Paris 1903) 6 hält das mit Recht für unerwiesen. Die Hauptstellen: Justin Dialog 17; 108; Eusebius zu Is. 18, 1 (MG 24. 212/4); Macarius Magnes III. 22. 29; Hieronymus in Gal. 1, 1 (ML 26. 311); Julianus Apostata Epist. 25; Epiphanius Haer. 30, 4 (MG 41, 410 f.); Codex Theodosianus 16, 8, 14; 8, 29; CIL 9, 648 (vgl. Juster a. a. O.).

Über das Apostolat des Paulus und seine Stellung zum Zwölfapostolat vgl. Anonymus in Katholik 72 (1892 I), 421 ff.; 481 ff.; H. J. Cladder, Unsere Evangelien 38 ff.

[3]) Mt. 10, 2; Mk. 6, 30; Lk. 6, 13; 9, 10; 11, 49; 17, 5; 22, 14; 24, 10; vgl. Joh. 13, 16.

[4]) Vgl. Rob. v. Nostitz-Rieneck, Das Apostolat. Stimm. aus M. Laach 60 (1901), 381 ff.

[5]) Vielleicht war der von Philippus getaufte Eunuch (Apg. 8, 26 ff.) der Erstling der Heiden; vgl. K. Pieper, Ztschr. f. Missionswiss. 5 (1916), 119 ff.; Meffert, Urchristentum 121 f.; A. Wickenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Neutestl. Abh. VIII. 3—5; Münster 1921) 361 f.

§ 2. Die Rechtstitel des Primates (S. 37 ff.)

[1]) Vgl. O. Immisch, Ztschr. f. neutestl. Wissenschaft 17 (1916) 18 ff.

[2]) Die jüngsten Erörterungen behandeln nicht so sehr die Frage, ob im „Binden und Lösen" die Jurisdiktionsgewalt ausgedrückt sei; das wird vorausgesetzt. Sie suchen vielmehr festzustellen, daß die Gewalt auch die Sündenvergebung einschließe. So V. Brander in Katholik 94 (1914), 116 ff.; 95 (1916 I), 220 ff.; 287 ff.; K. Adam in Tüb. Theol. Quartal-Schrift 96 (1914), 49 ff.; 161 ff. Letzterer stellt den Ausdruck in den weiteren Rahmen der Religionsgeschichte, kennzeichnet den außerjüdischen (Binde- und Lösezauber) und jüdischen Gebrauch als „Macht, gewisse mystische Beziehungen zur Jenseitswelt herzustellen oder zu hemmen" (181). So ergibt sich nach A. für die Stellen Mt. 16, 19 und 18, 18 die Bedeutung: „Vollmacht für das mystische Gebiet", d. h. nicht nur Exkommunikation, sondern auch Sündenvergeben und -behalten. — Es fragt sich aber doch, ob in dieser Darstellung den religionsgeschichtlichen Parallelen nicht zuviel Bedeutung beigemessen wird und ob nicht eine straffere Terminologie vorzuziehen ist. Es sei besonders auf das Wort „mystisch" und seine schillernde Bedeutung hingewiesen.

[3]) Als Vergleichsstellen kommen vor allem in Betracht: Is. 22, 22; Mt. 23, 13; Lk. 11, 52; 12, 41 ff. („Oikonomos"); Offbg. 1, 8; 3, 7.

[4]) Der Ausdruck läßt sich belegen aus jüdischen Quellen, und zwar kanonischen (z. B. Ps. 9, 14; Weish. 16, 13) und außerkanonischen (z. B. 3. Mach. 5, 51) und christlichen: Mt. 11, 23 = Lk. 10, 15; Lk. 16, 23; Offbg. 1, 18; 20, 13. Dazu Hebr. 2, 14 und Röm. 5, 12 ff.

[5]) Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neuest. Kanons u. d. altkirchl. Literatur I (Erlangen 1881), 163 ff., 243 ff., 290 f. — Zahns Aufstellungen behalten ihre Beweiskraft auch gegen Harnacks neuesten Versuch (Abh. der Akad. Wiss., Berlin 1918, 637 ff.), das Mittelstück des Textes („und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen") als Einschub etwa aus der Zeit Hadrians (117—138) zu erweisen. Die ursprüngliche Form habe für Petrus die Verheißung der persönlichen Unsterblichkeit enthalten. Dafür sollen zeugen Tatians Diatessaron (bei Ephräm: „te non vincent"), Origenes, Porphyrius, Ambrosius und Hieronymus. — Man kann ein starkes Staunen über ein solches Ergebnis nicht unterdrücken, zumal angesichts der angezogenen Beweisstellen, die allesamt das

Gegenteil lehren. Nur bei Porphyrius bzw. dem Heiden, den Makarius Magnes widerlegt, findet sich neben dem vollen Wortlaut der Primatsstelle die Deutung auf persönliche Unsterblichkeit — als Gegenstand und Anlaß billigen Spottes. — Eingehende Prüfung der Behauptung Harnacks s. z. B. Kessel, Pastor Bonus 32 (1919/20) 193 ff.; Knelle r, Zt. f. kath. Theologie 44 (1920) 147 ff.; Fonck, Biblica 1 (1920), 240 ff. Kurz, aber erschöpfend Sikkenberger, Theol. Revue 19 (1920), 1 ff. — Ähnlich Haussleiter, Theol. Literaturblatt 39 (1919), 425 ff.

[6]) Die hauptsächlichsten Zeugen von etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts an sind folgende: Porphyrius (um 270) bei Harnack, Kritik des Neuen Testamentes von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (Texte u. Unters. 37, Leipzig 1911) 53, 57. Vgl. desselben Porphyrius „Gegen die Christen" 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate (Abh. Akad. Wiss.) Berlin 1916, 56. — Cyprian, gest. 258, De unitate Ecclesiae 4 (EH 266) und Epist. 83 (ed. Hartel 566). — Firmilian, im Brief an Cyprian (Epist. 75, 16; ed. Hartel 820 f.). — Libellus adv. aleatores (EH 310). — Origenes im Kommentar zu Mt. 16 (MG 13, 993 ff.). — Tertullian, De praescriptione 22 (ed. Oehler II 20); De monogamia 8 (ed. Oehler I 773); De pudicitia 21 (ed. Oehler I 843); Scorpiace 10 (ed. Oehler I 522 f.). — Irenaeus, Adv. haereses III. 21, 8 (ed. Stieren I 539), III. 13, 2 (ed. Stieren I 495), III. 18, 4 (ed. Stieren I 519), III. 24, 2 (ed. Stieren I 553). — Justin, Dialog 100, 106 (ed. Otto II. 357, 301). Eine Andeutung in den „Oden Salomos" ed. Ungnad-Stark (Kleine Texte 64) Od. 22 und in Actus Petri cum Simone VII (ed. Lipsius 53; vgl. Hennecke, Neutest. Apokryphen 399, Z. 20 ff.). — Dazu kommt als wichtigster Zeuge die lückenlose handschriftliche Überlieferung des Textes bei Griechen, Lateinern und Syrern (vgl. z. B. H. Vogels, Novum Testamentum graece, Düsseldorf 1920). An Einzelbelegen seien vermerkt das äußerst gewichtige Zeugnis des Tatian im syrischen Diatessaron, das wohl eine Ergänzung findet im lateinischen Diatessaron (vgl. Vogels, Beiträge z. Gesch. d. Diatessaron im Abendland. Neutestl. Abh. VIII. 8, Münster 1919; Seb. Euringer, Der locus classicus des Primates [Matth. 16, 18] u. d. Diatessarontext d. hl. Ephräm. Festgabe. Ehrhard [Bonn 1922] 141—179). Auch das Hebräer- bzw. Nazaräerevangelium hat nach unseren Zeugen den Text gelesen; somit gelangten wir unmittelbar in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts (Zahn), vielleicht in die Jahre nach 65 (Batiffol, Harnack), je nach dem zeitlichen Ansatz des Evangeliums. Vgl. H. Dieckmann, Biblica I (1920), 65 ff. —

Eine besonnene Wertung der Textzeugen lieferte C. Kneller, Stimm. aus M. Laach 50 (1896) 126 ff.; 283 ff. 375 ff.

[7]) Harnack (s. o. Anm. 5) setzt die Zeit Hadrians (117—138) an, Soltau, Theol. Studien und Kritiken 69 (1916) 27 ff. die Jahre 110—120.

[8]) J. Kreyenbühl, Zt. f. neutest. Wiss. 8 (1907) 81 f., 163 f.

[9]) Zt. f. neutest. Wiss. 19 (1919/20) 165 ff.

[10]) Archiv f. Religionswiss. 8 (1905) 214 ff. Ähnlich Dell, Zt. f. neutest. Wiss. 15 (1914), 1 ff. Bezüglich des Namens Petrus, dessen religionsgeschichtliche Erklärung F. Haase, Katholik 97 (1917 I), 390 ff., verlangt, siehe Dell a. a. O. 16 f.; Meffert, Urchristentum 97.

[11]) Hat Jesus das Papsttum gestiftet? und Das Papsttum eine Stiftung Jesu? (Augsburg 1910). Gegen ihn Tillmann, Jesus und das Papsttum (Köln 1910); Dentler, Hist.-pol. Blätter 146 (1910), 737 ff.; Steinmann, Theol. und Glaube 3 (1911), 89 ff.

[12]) Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Texte u. Untersuch. 10) Leipzig 1893, 185 ff. Gegen ihn C. Kneller (a. a. O.; s. o. Anm. 6). Vgl. Yves de la Brière, La primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament. Etudes 119 (1909) 585 ff.; 729 ff.; 120 (1909), 55 ff. — H. Bruders, Mt. 16, 19; 18, 18 u. Jo. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Z. f. K. Theol. 34 (1910) 659 ff.; 35 (1911), 79 ff.; 292 ff.; 464 ff.; 690 ff.

[13]) Vgl. Knabenbauer, St. aus M.-Laach 74 (1908), 483 ff.; K. Weiß, Exeget. zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu (Neutest. Abh. V. 4/5. Münster 1916); Dict. apologétique Artikel „Église" und „Jésus Christ". Von Protestanten seien genannt Haupt-Lütgert; — Bousset, Wernle, Harnack.

[14]) So noch Ad. Bauer, Wiener Studien 38 (1916), 270 ff. Vgl. E. Boeminghaus in Stimmen der Zeit 95 (1918), 251 ff.

[15]) Die ältesten Zeugen für den Aufenthalt Petrus' in Rom sind folgende: Das Joh.-Ev. deutet den Kreuzestod Petri an (Joh. 21, 18); — Babylon in 1. Petr. 5, 13 ist sehr wahrscheinlich Rom; — der erste Klemensbrief (5 f.; EH 10 f.) bietet ein klares Zeugnis, dessen Kraft A. Bauers Einwände (s. o. Anm. 14) nicht geschwächt haben. Vgl. R. Knopf, Die apostol. Väter I (Tübingen 1920) 50 ff. — Ignatius' Römerbrief (4, 3, EH 26) in Verbindung mit Eph. 3, 1; 12, 1 und Trall 3. 3. So Zahn, Lietzmann. — Papias' Zeugnis hat Eusebius aufbewahrt (KG II. 15; EH 426). — Dionysius, Bisch. v. Korinth, schrieb um 170 nach Rom (Eus. KG II 25, 8; EH 60). — Das Fragmentum Muratorianum (EH 156, 158) und die sog. Monarchianischen Prologe (ed. Lietzmann, Kleine Texte 1). — Der Presbyter Gaius schrieb gegen Proklus (bei Eus. KG III. 31, 4) von den römischen Gräbern der Apostel Petrus und Paulus (Eus. KG. II. 25, 5; EH 137 f.). — Nicht so sicher ist das Zeugnis des Polykrates, Bischofs von Ephesus (Eus. KG V, 24, 1 ff.; EH 91 ff.). Vgl. darüber C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Texte in Unters. 43; Leipzig 1919). Exkurs. III,

577 f.; — Hugo Koch, Pascha an der ältesten Kirche (Z. f. wiss. Theol. 55 (1913, 289 ff.) und Petrus und Paulus im zweiten Osterfeststreit (Z. f. neutest. Wiss. 19 (1919/20) 174 ff.) geht in seinen Aufstellungen und Folgerungen zu weit; vgl. C. Schmidt a. a. O. 581 ff., H. Dieckmann in Z. f. kath. Theol. 45 (1921) 627 ff. — Sammlung der Zeugen Rauschen, Florilegium Patristicum IX (Bonn 1914).

Dazu kommen archäologische und liturgische Zeugnisse, zusammengestellt von H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (Bonn 1915). Die neuesten Ausgrabungen in S. Sebastiano haben das von L. verzeichnete Ergebnis bestätigt und vervollständigt. Vgl. Styger Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1921) 549—72.

[16]) Harnack, Dogmengeschichte I[4] 146 f., 480 ff.; Mission I[3] 455; II[3] 250 ff. Auch im letzten Werk: Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott (Texte u. Unters. 45, Leipzig 1921) läßt H. die römische Gemeinde in der großen Gegenbewegung gegen Marcion die Führung übernehmen (244). — Sohm, Kirchenrecht 164 ff. — Über das älteste Glaubensbekenntnis s. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I[2] 85 ff.

[17]) Vgl. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche 41 ff., 74 ff., 130 ff.

[18]) Eine Aufzählung bedeutender Romreisenden s. Harnack, Mission I[3] 353 f., vollständiger bei Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III 335 ff. — Über den Briefverkehr: Caspari a. a. O. 356 ff.; Bardenhewer, Gesch. d. a. Lit. I[2] 435, 495 f.; II[2] 676; III 582. Besonders zu beachten sind die Zeugnisse des Hirten des Hermas (Vis II. 4, 2 f.) und der Kirche von Palästina im Osterfeststreit (Eus. K G V. 25). Eine eindringende Untersuchung verspricht neue Aufschlüsse über die Stellung der römischen Kirche. — Die Zeitangaben nach röm. Bischöfen hat Harnack gesammelt (Die Chronologie der altchristlichen Lit. bis Eusebius, Leipzig 1897, 165 ff.). Hinzuzufügen ist das Zeugnis der zuerst von Wright, dann von E. Nestle (Marginalien und Materialien. Einiges über Zahl und Namen der Weisen, 72 f.) herausgegebenen syrischen Pseudo-Eusebius-Bruchstückes, das nach der Seleukidenära, nach dem Kaiser, nach Konsuln und nach dem römischen Bischof Xystus (um 120) rechnet.

[19]) Vgl. Batiffol-Seppelt, Urkirche 238 ff.; Harnack, Marcion (s. o. Anm. 16).

[20]) De pudicitia 1, 6; E H 219. — Es ist die Frage aufgeworfen, ob der von Tertullian gemeinte Bischof der karthagische (Adam) oder der römische sei, ob Zephyrin (Esser) oder Kallist, wie die allgemeine Ansicht will. Vgl. Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie 72. — Diese Ansicht verteidigt neuestens Hugo Koch (Abh. Ak. Wiss. Heidelberg 1920) gegen Esser.

[21]) Zum Text des Irenäuswortes sind auch in neuerer Zeit Verbesserungsvorschläge gemacht worden (Rev. Bénédictine 15 (1908)

515 f. u. 17 [1910] 103 f.; Theol. Revue 8 (1909) 94 f., 126 f., 190; 9 (1910); Katholik 89 (1909 II) 401; 90 (1910 I) 237 f. Aber man wird wohl mit Esser, Das Irenäuszeugnis für den Primat der röm. Kirche, Katholik 97 (1917 I) 289 ff.; (1917 II) 16 ff., dem Hugo Koch, Theol. Stud. u. Kritiken 93 (1921) 54 ff. sich anschließt, am überlieferten Text festhalten müssen. — Zur Erklärung vgl. Esser, der die wichtigste kath. Lit. anführt (a. a. O. 290) und sich besonders mit Harnack auseinandersetzt. Der angezogene Aufsatz Kochs wendet sich gegen Esser und will beweisen, daß nach Irenäus alle Bischofskirchen unfehlbar seien, also ein Lehrprimat der römischen Kirche nicht erweisbar sei. Aber dem stehen die klaren Stellen adv. haer. III. 3, 1. 3 und IV. 26, 1—4 (ed. Stieren I 426 ff.; 642 ff.) entgegen. Vgl. Esser, Theol. und Glaube 14 (1922) 344—62.

[22]) Schon bevor Hugo Koch seine Arbeit, Cyprian und der römische Primat (Texte u. Unters. 35. Leipzig 1910) veröffentlichte, war Cyprians Stellung Gegenstand der Forschung, gerade auch auf kath. Seite. Genannt sei B. Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (Paderborn 1903) 12 ff. samt den Besprechungen, die seine Arbeit gefunden hat. Kochs Buch löste eine lebhafte Erörterung aus (vgl. Th. Spacil, Z. f. kath. Theol. 36 (1912) 347 ff.; 37 (1913) 604 ff.). Hervorgehoben seien die Abhandlungen von Adam, Tüb. Theol. Quart. Schr. 94 (1912) 99 ff., 203 ff., Bruders, Zt. f. kath. Th. 34 (1910) 659 ff.; 35 (1911) 79 ff.; Ernst, Katholik 1911/12 als Buch: Cyprian u. d. Papsttum (Mainz 1912); Kneller, Der hl. Cyprian u. d. Kennzeichen der Kirche (St. aus M. Laach. Erg. 115, Freiburg 1914). Das Ergebnis dürfte das sein, daß manche Aussprüche Cyprians mit Umsicht zu deuten sind, daß er aber ein Überlieferungszeuge des Primates bleibt.

Drittes Kapitel.

Der innere Aufbau der Kirche.

§ 1. Die Kirche als Gotteswerk und als Organismus (S. 50 ff.)

[1]) Die Texte aus den Paulinischen großen Briefen über seine Sendung und vollkommen unabhängige Autorität: Gal. 1. 1, 12, 15; 2. 8 und 9; 1. Kor. 1. 1; 3. 9—11; 4. 1; 9. 1; 2. Kor. 1. 1; 3. 6; 10. 4—8; 11. 4 und 5 (11 und 12 ganz); 1. Thess. 1. 4 und 5; 2. 4, 13; Rom. 1. 1 und 16; 11. 13 f.; 12. 3; 15. 15—22; 16. 25—27 (als Ergänzung: Gal. 1. 8 und 9; 2. 2 und 6). Die Pflicht der Gemeinden ihm zu glauben und zu gehorchen: Gal. 1. 6—12; 3. 1 und 2; 4. 14—19; 5. 2, 7—10; 1. Kor. 1. 11 f.; 2. 4 und 5; 3. 4—71; 4. 3—5, 15, 16 und 17, 19—21; 5. 1—13; 6. 1—7; 7 ganz; 2. Kor. 2. 9; 3. 2 und 3; 7. 8—12; 10 ganz; 11. 4; 13. 2; Rom. 12. 3; 15. 15—19; 16. 17—19; 10. 14—17; 1. Thess. 2. 7; 4. 1; 2. Thess. 2. 12—14; 3. 7—9; 14 und 15.

[2]) Eine Übersicht über die neueren protestantischen Ansichten bei Dunin-Borkowski, Neue Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900.

[3]) Die im Text gegebene Bedeutung des Wortes Charisma findet sich an allen 17 Stellen im N. T.: Rom 1, 11; 5. 15 f.; 6, 23; 11, 29; 12, 6; 1. Kor. 1, 7; 7, 7; 12, 4, 9, 28, 30, 31; 2. Kor. 1, 11; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 1. Pet. 4, 10. Im 13. und 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes ist von Charisma in unserm Sinne die Rede, ohne daß das Wort genannt wird.

[4]) Vgl. 1. Thess. 5. 19 f.; es scheint ein gewisser Gegensatz zwischen Amt und Geist angedeutet zu sein.

[5]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen beachte man noch folgendes: Eine „charismatische Organisation" im Sinne einiger neuerer protestantischer Gelehrten ist im Urchristentum nicht bloß nicht nachweisbar, sondern der Begriff umschließt auch einen inneren Widerspruch, wie jetzt selbst manche nichtkatholische Forscher einräumen. Denn jenes angebliche „charismatische" Regiment ist, wie seine Verfechter zugeben, „anarchistisch", während jede „Organisation" doch eine wohl geregelte Ordnung besagt. Die „charismatische Organisation" im Paulinischen Sinn ist dagegen eine wunderbar harmonische Gliederung und das Fundament der christlichen Kirche. Denn sie besagt, daß die bestimmte Ober- und Unterordnung aller Glieder der Ekklesia ein Gotteswerk ist, das sich in einer sozial-religiösen Institution, dem Regierungscharisma, verwirklicht. Daß die von Paulus unter den Charismatikern aufgezählten Kyberneseis und der Proistamenos auf keine objektive Institution, sondern eine rein subjektive Inspiration oder eine innere übernatürliche Fähigkeit hinweisen, kann man aus Paulus ohne willkürliche Vergewaltigung des Textes und der Terminologie nicht herauslesen.

[6]) Sendung zu Christi Werk und Betrauung mit dieser Sendung persönlich durch Christus können als die beiden Wesensmerkmale des Apostolates angesehen werden. Andere mögen hinzukommen. Bruders, Die Verfassung der Kirche 24, 88; Batiffol-Seppelt, Urkirche 45 ff.; Harnack, Mission I[3] 309; Monnier, Notion 82 f., vertreten abweichende Auffassungen.

§ 2. Die Kirche als Trägerin von Rechten (S. 57 ff.)

[1]) Kurze Darstellung s. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen 153 ff. Unter den Gelehrten, die Sohms Ansicht vertreten, ist O. Scheel, Die Kirche im Urchristentum (Religionsgesch. Volksbücher IV. 20. Tübingen 1912). — Eingehende Kritik an Sohms Auffassung übte Harnack, Kirchenverfassung (121 ff.), der aber selbst S.' Gedanken im weiten Maß übernahm. Sein geschichtlich-synkretistisches System umfaßt charismatische (Geistträger im engeren Sinn: Apostel, Propheten, Lehrer: Mission I[3] 328. A. 1), patriarchalische (durch Alter, Verdienst hervorragende Gemeindeglieder) und demokratische (bestellte Beamte) Elemente.

[2]) Vgl. Dunin-Borkowski, Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche. Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 62 ff. —

§ 3. Die Kirche als priesterliche Gesellschaft (S. 59 ff.)

[1]) Vgl. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt. Z. f. kath. Theol. 35 (1911) 213 ff.; Hellenist. Synkretismus und Christentum. Stimm. M.-Laach 82 (1912) 388 ff., 520 ff.

[2]) Vgl. Felten, Neutest. Zeitgeschichte I 301 ff.; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II[4] 277 ff.

[3]) In manchen Einzelheiten überholt, aber noch nicht ersetzt ist Beurlier, Le culte impérial (Paris 1891). Einen vorzüglichen Überblick über „Die Anfänge des Kaiserkultes" bringt A. Stein, Unters. z. Gesch. u. Verwalt. Ägyptens unter röm. Herrschaft (Stuttgart 1915). Vgl. H. Dieckmann, Der Kaiserkult unter Augustus, St. d. Zeit 96 (1918) 64 ff.; 129 ff.

[4]) Über die römischen Priester vgl. z. B. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Hdb. d. klass. Altertumswiss. V. 4; München 1902) 66 ff., 410 ff.

[5]) Vgl. darüber E. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums (Freiburg 1902[2]) 109 ff., der den „mystischen Leib Christi" im Anschluß an Franzelin, Theses de Ecclesia Christi (Rom 1887) 310 ff., erklärt. Ferner M. Scheeben, Die Mysterien d. Christentums (Freiburg 1865, 517 ff.; Dunin-Borkowski, Christi Fortleben in der Kirche, St. d. Zt. 101 (1921) 392 ff.

[6]) Vgl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms IV[3] 283 ff.; P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Hdb. z. N. T. I. 2. Tübingen 1912[2],[3]) 81 ff.; J. Geffcken, Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums (Rel.-wiss. Bibl. VI, Heidelberg 1920).

[7]) Vgl. J. Blötzer, Stimm. M.-Laach 71 (1906), 376 ff.; 72 (1907), 37 ff., 182 ff. E. Krebs, Das religiöse Problem des Urchristentums (Bibl. Zeitfr. VI 4/5; Münster 1913); F. Meffert, Urchristentum 529 ff.

Viertes Kapitel.

Die Geschichte der ältesten Kirchenregierung.

§ 1. Richtlinien bei Grundlegung der Organisation (S. 76 ff.)

Die ausführliche wissenschaftliche Begründung der in diesem Kapitel vertretenen Ansichten unter Zugrundelegung aller Texte s. Dunin-Borkowski, Hierarchy of the Early Church (The Catholic Encyclopedia VII [1910] 326—344); ebd. weitere Literaturangaben. Ders.: Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopats. Hist. Jahrb. (1900) XXI, 221—254.

[1]) Vgl. oben. Kap. 3, § 1, Anm. 1.

[2]) Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. a. Lit. I² 119 ff., insbesondere die Zeugnisse des Hegesippus (bei Eus. KG 4, 22; EH 69), Dionysius von Korinth (Eus. KG 4, 23; EH 62), Irenäus adv. haer. III 3, 3) und des Eusebius (KG 3, 16). Dazu die Tatsache, daß der Brief schon im 2. Jahrh. ins Lateinische übersetzt ist (ed. Morin 1894).

[3]) Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) gehören vielleicht zu ihnen, nicht aber die „Apostel der Kirche" (1. Kor. 8, 23). Wanderprediger sind auch die in der Didache (11; EH 4) erwähnten Apostel. Zweifelhaft mag der Sprachgebrauch des Hermas sein im Hirten (Vis III 5, 1; Sim. IX 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2). Weitaus die meisten nachkanonischen Quellen schränken den Namen auf die Zwölf und Paulus ein. Vgl. o. Kap. 3, § 1, Anm. 6.

[4]) Vgl. K. A. H. Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte (Regensburg 1908). Über Thomas schrieb zusammenfassend A. Väth, Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. Aachen 1918. Vgl. H. Dieckmann, Antiochien ein Mittelpunkt urchristl. Missionstätigkeit (Aachen 1920) 38 ff.

§ 2. Die ersten Vorstände und die Geistesträger (S. 81 ff.)

[1]) Vgl. Felten, Neutest. Zeitgesch. I 362 ff.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ 223 ff.; 504 ff.; III⁴ 89 ff.; Juster, Les juifs dans l'empire Romain 440 ff. Die Frage der Synagogenverfassung ist noch wenig geklärt. — Reiches Material über heidnische, jüdische, christliche Presbyter und Episkopen siehe H. Lietzmann, Zur urchristl. Verfassungsgeschichte. Z. für wiss. Theol. 55 (1913) 97 ff.

[2]) So Harnack, Kirchenverfassung 26.

[3]) Vgl. V. Chapot, La province Romaine proconsulaire d'Asie (Paris 1904) 397 f.

[4]) Vgl. Harnack, Kirchenverfassung 40.

[5]) Zur Deutung vgl. Dunin-Borkowski, Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 74 ff.

§ 3. Zusammenschluß zu festeren Regierungsformen (S. 87 ff.)

[1]) So Hatch und besonders Harnack (Kirchenverfassung). Siehe Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen 94 ff.; Z. f. Kath. Theol. 27 (1903) 194.

[2]) Vgl. Bruders, Die Verfassung der Kirche 360 ff.; Lietzmann, Z. f. wiss. Theol. 55 (1913), 97 ff.; Dunin-Borkowski, Hierarchy, Cath. Encycl. VII 341.

[3]) Die in Betracht kommenden Stellen sind etwa folgende: Eph. 4, 11; Heb. 13, 7, 17, 24; 1. Pet. 5, 1 ff.; vgl. 2, 25; 1. Klem. 1, 3; 21, 6; 42, 4; 44, 1 ff.; 47, 4; 54, 2; 57, 1; 2. Klem. 17, 3, 5; Hirt des Hermas Vis II 2, 6; 4, 2 f.

[4]) Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen.

[5]) Harnack hat seine Ansicht besonders in dem oft angezogenen Buche „Kirchenverfassung und Kirchenrecht“ (1910) dargelegt, aber sein Beweismaterial in seinen Werken verstreut. So finden sich die Belege für die von ihm aufgestellte urchristliche Trias der eigentlichen Geistesträger („Sprecher des Gotteswortes“): Apostel, Propheten, Lehrer, in Mission I[3] 328 Anm. 2. Vgl. dazu Z. f. Kath. Theol. 27 (1903) 79 ff. Die Aufzählung ist weder vollständig noch beweiskräftig.

§ 4. Der Ausbau der Verfassung (S. 89 ff.)

[1]) S. Kap. 3, § 3, Anm. 7 und 8.

[2]) Belegstellen bei Bruders, Die Verfassung der Kirche 301 ff., denen beizufügen ist Phil. 2, 19.

[3]) Bruders a. a. O. 305 ff. Vgl. Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 187 ff.

[4]) Presbyter: 1. Tim. 5, 1, 17. 19; Tit. 1, 5; — Episkopen: 1. Tim. 3, 1 f.; Tit. 1, 7; — Diakone: 1. Tim. 3, 8 ff.; vgl. 4, 6.

[5]) Vgl. den vollständigen Stellennachweis in Cath. Encycl. VII 338. Hier seien nur einige Stellen herausgehoben: Zur Kirche gehört die Dreiheit: Bischof, Presbyter, Diakone (Eph. 6, 1; Mag. 6, 13; Philad. Überschrift 8, 1; Smyrn. 8; 12, 2; Pol. 6). Der Bischof ist monarchisch, Grund der Einheit (Philad. 4; vgl. Eph. 5, 3; 6, 1), Lehrer (Pol. 5, 1), Priester (Smyrn. 8), Hirt. (Rom 9). Überhaupt soll ohne ihn nichts in der Kirche geschehen (Smyrn. 8, 2). Ihm sind alle unterworfen (Philad. 7, 1). — Die Presbyter und Diakone, beide in der Mehrzahl, haben Anspruch auf Ehrfurcht und Unterordnung (Trall. 13, 2; Philad. 7, 2...). — Daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, sagt Ignatius mittelbar (Eph. 6; Trall. 7, 1; Mag. 7, 1; 13, 1). — Vgl. Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 196 ff.

[6]) Gegenüber den Aufstellungen Harnacks, Lightfoots und anderer vgl. C. Kneller, Z. f. kath. Theol. 26 (1902) 229 ff.; Chapmann, Revue Bénédict. 1901/02.

[7]) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Texte u. Unters. 43) Leipzig 1919. — Über den Zeitansatz s. S. 361 ff. Vgl. H. J. Cladder, Theol. Revue 18 (1919) 452/3.

[8]) Vgl. Z. f. Kath. Theol. 27 (1903) 197 ff.

§ 5. Die Gemeinderechte (S. 97 ff.)

[1]) Eine Zusammenstellung und -ordnung aller in Betracht kommenden Stellen findet sich in dem schon angezogenen Beitrag des Verfassers Hierarchy (Cath. Encycl. VII 327 ff.). In ihm werden vier Gruppen unterschieden, nach der Entwicklungsstufe der kirchlichen Verfassung, die in ihnen zum Ausdruck kommt.

Die 1. Gruppe umfaßt a) Apg. 1—6 samt den Stellen der synoptischen Evangelien, die sich auf die Berufung und Stellung der Zwölf beziehen; b) 1, 2 Kor., Gal. 1, 2, Thess., Röm.; c) Die Zeug-

nisse der Apg. über die Tätigkeit der Zwölf und der Begleiter des Paulus; d) Die Berichte der Apg. über die Sieben (6, 1 ff.), die Presbyter in Palästina (11, 30; 15; 16, 4; 21, 18), in Asien (14, 23), über Propheten (13, 1—3; 15, 32; 21, 3 ff.). — 2. Gruppe: a) Phil., Eph., Kol., Philem.; b) Apg. 20, 17 ff.; c) 1. Pet.; d) Didache. — 3. Gruppe: a) Heb.; b) Jac.; c) 2. Pet.; d) Jud.; e) 1—3 Joh.; f) Pastoralbriefe; g) I. Clem.; h) Ascensio Jesaiae. — 4. Gruppe: a) Offbg.; b) Ev. Joh.; c) Briefe der hl. Ignatius und Polykarp; d) Barnabas und 2. Clem.; e) Hirt des Hermas; f) Justin; g) Hegesipp.; h) Aberkius; i) Nachrichten über Gnostizismus und Montanismus. — Es folgt eine eingehende Erörterung der Einzelaussagen. Vgl. Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 62 ff.; 171 ff. — Vgl. die Gemeinderechte in der alten Kirche, St. d. Zeit 101 (1921) 438 ff.

[2]) Vgl. Z. f. kath. Theol. 27 (1903) 69 ff.

[3]) Vgl. Z. f. kath. Theol. a. a. O. 66 ff.; 83 ff.

Fünftes Kapitel.

Die Lebenskräfte der Kirche Christi.

§ 1. Unfehlbarkeit und Weltreligion (S. 101 ff.)

§ 2. Das Wahrheitscharisma und die Apostel (S. 103 ff.)

[1]) Es sei hingewiesen auf Stellen wie Mt. 10, 40; 11, 27; 24, 35; 28, 18 ff.; Joh. 5, 36 ff.; 6, 22 ff.; 8, 18; 10, 47; 14, 6. Im übrigen vgl. Dunin-Borkowski, Blicke in das Selbstzeugnis und die Theologie Jesu Christi u. d. Völkerapostels. Kath. 83 (1903) 395 ff.

[2]) Über den Apostolat des Barnabas sind die Ansichten geteilt. Zur Beurteilung dienen vor allem 1. Kor. 9, 5; Gal. 2, 1, 9, 11; Apg. 11, 4, 14.

[3]) Vgl. den Überblick bei Bardenhewer, Gesch. d. a. Lit. I[2] 498 ff.

[4]) Vgl. Hergenröther-Kirsch, Hdb. d. allg. Kirchengeschichte I[5] (Freiburg 1911) 165 ff.; Bardenhewer a. a. O. 343 ff.

§ 3. Die Kirche als Säule und Grundfeste der Wahrheit (S. 107 ff.)

[1]) Vgl. z. B. Eph. 7—10; Mag. 8—11; Trall 6—11; Christi Lehre ist in der Kirche bei den Bischöfen, „die über den Erdkreis hin bestellt sind", Eph. 3, 2. — Vgl. den Brief Polykarps an die Philipper 7, 2.

[2]) „Sie ist Jungfrau und Mutter zumal, unbefleckt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter . . ." sagt Klemens v. Alex; Paed. I. 6.

[3]) Vgl. das wiedergefundene Werk des Irenäus. „Zum Erweis der apostol. Verkündigung" (ed. Weber, Freiburg 1917) 98.

§ 4. Die Hl. Schrift und die apostolische Verkündigung (S. 112 ff.)

§ 5. Lebendiges Lehramt, Überlieferung und Unfehlbarkeit (S. 114ff.)

[1]) Dem *(παραδιδόναι)*, paradidonai (Paradosis) entspricht das *(παραλαμβάνειν)*, paralambanein; vgl. 1. Thess. 2, 13; 2. Thess. 2, 15; 3, 6; 1. Kor. 11, 2; 15, 1 ff.; Gal. 1, 9, 12; Phil. 4, 9; Kol. 2, 6; vgl. Lk. 1, 1; Jud. 3.

[2]) Philad. 5, 1, 2; 8, 2; 9, 2; Smyrn. 5, 1; 7. 2. — Vgl. Harnack, Evangelium. Gesch. d. Begriffes in der ältesten Kirche, in „Kirchenverfassung" 199 ff.; 228.

[3]) Felten, Neutest. Zeitgesch. I 343 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II[4] 384 f.; 491 ff.; W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens (Leipzig 1914).

[4]) Dieser Gebrauch des Namens Presbyter ist nachweisbar bei Papias (Eus. KG 3, 39, 1 ff.; EH. 45 ff.), Irenäus (adv. haer. II 22. 5; IV 26, 8; EH 136; im Brief an Viktor, Bischof von Rom (Eus. KG 5, 24, 15 f.; EH 99 f.) und anderen.

[5]) Vgl. Batiffol-Seppelt, Urkirche 254 ff.; M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian (München 1897).

[6]) 2. Tim. 3, 14 — 4, 8. — Wie die apostolische Zeit über christliches Lehrgut und Lehrvollmacht dachte, zeigt die Schilderung der Predigttätigkeit der Zwölf, des Stephanus und Paulus in der Apg. Die Briefe Pauli zeigen dieselbe Auffassung vom ersten an, der uns erhalten ist. So kennzeichnet er 1. Thess. 3, 10 den Brief als Ergänzung der vorzeitig abgebrochenen Unterweisung in Thessalonich (Apg. 17, 10). Dazu paßt 2. Thess. 2, 2; 3, 17. Paulus ist sich bewußt, Gottes Wort zu lehren: 1. Thess. 2, 13 ff.; 1. Kor. 11, 23 ff.; 15, 1 ff.; Röm. 6, 17; 10, 13 ff.; Kol. 2, 6 ff.; Heb. 2, 1 ff. — Vgl. 1. Pet. 1, 25; 2. Pet. 1, 12 ff.; 3, 1; Jud. 3; 2. Joh. 9.

Daher die bald, schon vor Paulus (1. Kor. 15, 3) einsetzende Bildung fester Formen, die kurz die Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens zusammenfaßten (Symbole). Worte wie Evangelium, Gnade, Kirche gewannen einen neuen, christlichen Inhalt. Es entstanden Doxologien (z. B. Röm. 11, 33), Hymnen (z. B. Kol. 1, 9 ff.; Eph. 5, 14; 1. Tim. 3, 16), Tugend- und Lasterkataloge (z. B. 1. Thess. 4, 4 ff.; Gal. 5, 19 ff.; Eph. 4, 2 f.; 5, 3 ff.), „Haustafeln" (Kol. 3, 18; Eph. 5, 18; Tit. 2, 1). — Kurze Lehrformeln finden sich 1. Thess. 1, 9 f.; Röm. 6, 17; 1. Kor. 15, 1 ff.; 1. Tim. 6, 12, 20; 2. Tim. 1, 13 f.; Tit. 1, 9; Heb. 5, 12; 6, 1 f. Vgl. die „glaubhaften Worte" 1. Tim. 4, 9; 2. Tim. 2, 11; Tit. 3, 8. Vgl. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (Leipzig 1903); E. Norden, Agnostos Theos (Leipzig 1913). — In der nachapostolischen Zeit wurden diese Ansätze ausgebaut. Die wichtigsten Belege EH, Index „Regula fidei"; Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum (Freiburg 1922[14]) N 1 ff.; Lietzmann (Kleine Texte) N 5, 17, 18; Harnack im Anhang zu G. L. Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche (Breslau 1897) 364 ff. — Vgl. Bardenhewer, G. d. a. Lit. I[2] 82 ff.

[7]) Vgl. Eus. KG V, 16, 7 ff. Das Wort eines Ungenannten, der sich gegen Montanus auf „Überlieferung“ und „Nachfolge“ (Paradosis und Diadoche) beruft.

[8]) Vgl. Strom. I, 10; VI, 15; VII, 16. — Stellen hat Harnack gesammelt, Dogmengesch. I[4] 369. Gegen H.' Auffassung Batiffol-Seppelt 254 ff.

§ 6. Der dogmatische Begriff der mündlichen Überlieferung (S. 120 ff.)

[1]) Vgl. A. Feder, Lehrb. d. hist. Methodik (Regensburg 1921) 53 ff.

[2]) S. Funk, Patres Apostolici I (Tübingen 1901) 346 ff.; EH 45 ff.

Sechstes Kapitel.

Göttliches und Menschliches in der Kirche.

§ 1. Das Senfkorn und der Baum (S. 126 ff.)

[1]) Ähnlich Harnack in der Buchausgabe, Kirchenverfassung 119.

[2]) S. R. v. Nostitz-Rieneck, Ein Versuch über die „Entwicklung“ des Katholizismus. St. M. Laach 60 (1901) 121 ff., 131 ff.; 61 (1901) 372 ff.

[3]) J. Wittig, Aedificabo ecclesiam, Hochland 18 (1921) 257 ff., bringt in der Auseinandersetzung mit Harnacks Marcion (s. o. Kap II, § 2. Anm. 16) zwei Grundgedanken zum Ausdruck: 1. Kraft des der Kirche innewohnenden göttlichmenschlichen Lebens werden die Vorhersagen Christi immer von neuem geschichtliche Wirklichkeit. In diesem Sinn kann man von einer steten Neugründung („aedificabo“) der Kirche sprechen, von einem „immer noch im Entstehen Begriffensein“. 2. Mit diesem Leben ist die Entfaltung, „Entwicklung“, der Worte Christi gegeben nach Verständnis und Erfüllung. So hat die geschichtliche Entwicklung der Kirche im 1. und namentlich im 2. Jahrhundert zur Betonung, Betätigung und Ausgestaltung des Primates geführt, den doch Christus selbst ausdrücklich, im vollen Umfang der Machtbefugnisse, Petrus verliehen hatte. —

Die Darstellung der Entfaltung der von Christus seiner Kirche übergebenen Wahrheiten ist die besondere Aufgabe der Dogmengeschichte, die gerade in unserer Zeit durch zahlreiche verdienstvolle Einzeluntersuchungen gefördert wird. Über Gesamtdarstellungen s. Rauschen-Wittig, Grundriß d. Patrologie 9 f. —

§ 2. Petrus im Sturm auf den Wellen (S. 133 ff.)

[1]) Das gilt um so mehr von den Erlassen der Römischen Kongregationen, insbesondere des hl. Offiziums und der Bibelkommission, die beide Lehrentscheidungen treffen. Sie gelten zwar als Äußerungen des Apostolischen Stuhles (CIC 7), erheben aber keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Es besteht ihnen gegenüber die religiöse

Pflicht der Unterwerfung des eigenen Urteils, aber nicht bedingungslos. Wenn für den Fachmann wissenschaftlich durchschlagende Gegengründe gegen eine Kongregationsentscheidung bestehen, ermäßigt sich die Pflicht der inneren Zustimmung zum „ehrfurchtsvollen Stillschweigen", in Ehrfurcht gegen die religiöse Lehrautorität. Über Sinn und Tragweite des Lehrerlasses vgl. J. Franzelin, De traditione thes. XII. schol. 1 (Rom 1875).

[2]) Vgl. Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie 71 ff., 103.

[3]) Vgl. Rauschen-Wittig a. a. O. 200. — Die Belege EH 414 ff.; 560 ff.; 570 ff.; 855; 924; 1042.

4) EH 1085; vgl. aber den Brief an die Bischöfe Spaniens (EH 1087), der dem Honorius nur Nachlässigkeit in Ausübung seiner Hirtenpflicht zur Last legt.

[5]) Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum 251 ff.; EH 1057 ff.; 1074 ff.; 1085 ff.

[6]) Denzinger-Bannwart a. a. O. 468 ff.

§ 3. Die Hirten der Kirche einst und jetzt (S. 138 ff.)

[1]) Vgl. das neue, seit Pfingsten 1918 geltende Gesetzbuch der Kirche. Corpus Juris Canonici [CIC] 329; 877; 1325 ff.; 1337 ff.; 1385 ff. u. a.

[2]) Ausgabe von Achelis-Flemming (Leipzig 1904).

[3]) Vgl. H. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt (Freiburg 1901).

[4]) Denzinger-Bannwart, Ench. 100; vgl. den Brief an Victricius EH 720 ff.

5) Denzinger-Bannwart a. a. O. 112.

[6]) Vgl. den Synodalbrief des Konzils, Denzinger-Bannwart 149.

[7]) EH 898 ff. — Die Ansicht Leos vom Primat s. EH 891 ff.

[8]) Vgl. Denzinger-Bannwart a. a. O. 163.

[9]) Vgl. die ähnliche Formel, die Hormisdas an die Bischöfe Spaniens sandte. Denzinger-Bannwart a. a. O. 171. —

Druckfehlerberichtigung.

Seite 1 Zeile 2 von unten lies (V. 1) statt (I. 1).

Auf Seite 72, Zeile 12 von oben lies nach „geworden" die Notenziffer 6[a], und auf Seite 157 lies statt Anmerkung 6 (Vgl. L. Friedländer etc.) ebenfalls 6[a].

Der Wortlaut der Anmerkung 6 auf Seite 157, die versehentlich ausfiel, ist folgender: 6) Vgl. J. Kramp, Opferanschauungen der röm. Meßliturgie (Regensb. 1920); ders., Opfergedanke u. Meßliturgie (Regensb. 1921).

Die Geschichte der Kirche
ein Zeugnis ihrer höheren Sendung

Von

Dr. Johann Peter Kirsch

Professor der Theologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Einleitung.

Der volle und allseitige Nachweis für die übernatürliche Sendung und Autorität der Kirche als der Vermittlerin der göttlichen Offenbarung und der einzigen Heilsanstalt für die Menschheit ist gegeben in den drei Grundpfeilern, auf denen die wahre Religion beruht: Gott — Christus — Kirche. Dadurch, daß Gott in Jesus Christus seine Offenbarung an die Menschheit zur abschließenden Vollendung brachte, ist das Christentum zur absoluten Menschheitsreligion geworden; dadurch, daß Christus in seinem Jüngerkreise eine sichtbare Gemeinschaft schuf und diese mit einer bestimmten Verfassung und mit dauernden religiösen Vollmachten ausstattete, hat die katholische Kirche den unerschütterlichen Rechtsgrund ihrer übernatürlichen Autorität empfangen. Den historischen Zusammenhang der Kirche mit Christus, den Übergang der den Aposteln übertragenen Ämter auf die kirchliche Hierarchie darzutun, ist nicht der Zweck dieser Abhandlung. Sie setzt die Entstehung der Kirche voraus; sie knüpft an die Erscheinung und verfassungsmäßige Gestalt der Kirche an, wie sie schon in altchristlicher Zeit, ja seit den Apostelzeiten dasteht. Sie will die Kirche in ihren geschichtlichen Lebensäußerungen verfolgen, die geistige und moralische Größe ihres Wirkens und Schaffens in kurzer Zusammenfassung würdigen[1]).

Die Kirche stellt sich, wie bemerkt, in ihrem Ursprung, in der Grundlage ihrer gesamten innern Lebensorgane wie in ihren wesentlichen Einrichtungen dar als eine Stiftung Jesu Christi. Wie der Stifter in seiner Person die göttliche und die menschliche Natur vereinigte und darum in seiner ganzen Wirksamkeit Göttliches und Menschliches zu harmonischer Einheit verband, so zeigt auch seine Stiftung, die Kirche, ein göttliches, übernatürliches und ein menschliches, natürliches Ele-

ment. Sie ist eine aus Menschen bestehende Gemeinschaft, deren Zweck ein übernatürlicher ist, nämlich die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden zum Heile der gesamten Menschheit in der Erreichung des ihr von Gott gesetzten ewigen Zieles. Diesem Zwecke müssen auch die Mittel entsprechen, die der Kirche durch ihren göttlichen Stifter zur Verfügung gestellt worden sind. Wenn aber in der Kirche ein übernatürliches, göttliches Element vorhanden und wirksam ist, das unter Betätigung des freien menschlichen Willens zur Ausgestaltung kommen soll, dann muß sich auch in der so reichen und so mannigfaltigen Entwicklung des kirchlichen Lebens in der Geschichte jene Eigenart offenbaren. Und in der Tat tritt uns die Kirche in der Geschichte als eine so einzigartige Erscheinung entgegen, daß nur auf Grund einer unberechtigten Voraussetzung der Unmöglichkeit göttlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschheit der übernatürliche Charakter ihrer Lebensäußerungen geleugnet werden kann. Dem objektiv forschenden Geiste, der die Faktoren der Geschichte in ihren Wirkungen zu beurteilen und die kausale Verkettung der Tatsachen zu erkennen vermag, nötigt das Studium der Kirchengeschichte das Geständnis ab: Hier reichen die rein natürlichen Kräfte zur vollständigen Erklärung der Erscheinungen nicht aus: Die Kirche legt in ihrer Geschichte Zeugnis ab für ihre höhere Sendung. Einen vollständigen Beweis für den übernatürlichen Ursprung und den übernatürlichen Charakter der Kirche kann zwar die Geschichte ihres Lebens und Wirkens allein nicht liefern. Sie bereitet jedoch den Boden vor, auf dem die aus andern Wurzeln hervorgehende gläubige Annahme der göttlichen Autorität in der Kirche herauswächst, und räumt die Hindernisse weg, die sich der vollen Auswirkung dieser Anerkennung entgegenstellen.

Ein rascher Gang durch die Kirchengeschichte nach den hauptsächlichsten Richtungen hin, nach denen sich das Leben der Kirche im Laufe der Jahrhunderte ihres Bestehens entfaltet hat, wird die Berechtigung des Titels dieser Abhandlung klar erkennen lassen.

Erstes Kapitel.

Die Ausbreitung und die innere Ausgestaltung der Kirche im Kampfe mit dem Heidentum.

Erste Ausbreitung der Kirche.

Das Senfkorn, aus dem sich der gewaltige Baum der Kirche entwickelt hat, war die kleine Schar der Juden, die am Glauben an Jesus als den gottgesandten Messias festhielten und nach dem Tode des Heilandes sich in Jerusalem um die elf Apostel, an deren Spitze Petrus stand, zusammenscharten. Allein an die Apostel war das Wort des Herrn ergangen: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Nachdem sie mit den um sie versammelten Gläubigen aus dem Judentum mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgerüstet worden waren, begannen sie ihre Missionstätigkeit zunächst in Jerusalem selbst auszuüben. Bald entstand der Streit mit dem ungläubigen Judentum und bereitete die Lösung der Kirche von dem Judaismus vor. Die Verfolgung durch die jüdischen Behörden zerstreute viele Gläubige in die Gebiete von Palästina, Phönizien, Syrien bis Damaskus und Antiochien. Sie traten in den Städten, wohin sie kamen, als Missionäre der frohen Botschaft von Jesus Christus und der durch ihn gebrachten Erlösung auf. Manche unter diesen ersten Gläubigen erkannten in der Verkündigung dieser Heilsbotschaft ihre höchste Lebensaufgabe. Von Antiochien aus, wo die erste aus gläubigen Juden und aus bekehrten Heiden gemischte Gemeinde von Christen entstand, wurden solche Boten des Evangeliums ausgesandt, unter denen einer bald alle andern an Bedeutung weit übertraf: der hl. Paulus. Nach Zypern, nach Kleinasien, in das nördliche Syrien führte Paulus und Barnabas eine erste Missionsreise, auf der sie in mehreren Städten heidenchristliche Gemeinden

bildeten. Darnach unternahm der hl. Paulus, von mehreren Genossen begleitet und unterstützt, die Heidenmission in großem Umfange; in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland entstanden durch seine Tätigkeit zahlreiche Christengemeinden, in denen das heidenchristliche Element überwog. Als Gefangener kam er später nach Rom, und hier gab er auch durch einen glorreichen Martertod sein Leben hin für seinen Meister, dessen Namen er in so zahlreichen Provinzen des Reiches vor Hoch und Nieder verkündet und bekannt hatte.

Unterdessen waren auch die von Christus während seines Lebens berufenen Apostel meist von Jerusalem weggezogen, um ihre Sendung in verschiedenen Gebieten des Orientes auszuführen, ohne daß wir jedoch über deren Tätigkeit näher unterrichtet sind. Nur vom hl. Petrus und vom hl. Johannes sind einige Einzelheiten überliefert. So steht es geschichtlich mit aller Sicherheit durch eine bis ans Ende des ersten Jahrhunderts hinauf reichende, übereinstimmende und ununterbrochene Reihe von Zeugnissen des Altertums fest, daß Petrus eine Zeitlang in der römischen Gemeinde, die in den vierziger Jahren sicher bestand, seine apostolische Tätigkeit ausübte und dort für den Herrn sein Leben im Martyrium hingab. Der hl. Johannes, der nach unserer Kenntnis am längsten von allen Aposteln hinieden weilte, wirkte in den letzten Zeiten seines irdischen Wandels hauptsächlich im südwestlichen Teile von Kleinasien; Ephesus war sein gewöhnlicher Wohnort. Die Einzelheiten der Verbreitung des Christentums im apostolischen wie auch im nachapostolischen Zeitalter entziehen sich zwar fast völlig unserer Kenntnis; das Ergebnis dieser Missionstätigkeit können wir jedoch einigermaßen überblicken. Es war schon gegen das Jahr 100, um die Zeit des Todes des hl. Johannes, ein ganz gewaltiges. In den ausgedehnten Ländern um das östliche Mittelmeer herum: in Achaia, Mazedonien, Thrazien, Kleinasien (besonders Asia, Bithynia, Phrygia, Pontus), Syrien, Palästina bestanden in zahlreichen Städten eigene Christengemeinden. Alexandrien und vielleicht andere Städte Ägyptens und Lybiens, Rom, dann mehrere Küstenstädte Italiens hatten Gemeinschaften von Bekennern Christi. Die Gemeinde in Rom tritt, was Ansehen und Bedeutung angeht, am

Ausgang des ersten Jahrhunderts deutlich vor allen andern hervor; sie gilt dem hl. Ignatius von Antiochien als der Mittelpunkt der über die Länder zerstreuten Christengemeinden. Diese starke Expansionskraft der Kirche bewährte sich in den beiden folgenden Jahrhunderten trotz der Verfolgung von seiten der römischen Staatsgewalt. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts finden wir christliche Gemeinden im Osten, außerhalb der Grenzen des Römerreiches, im Gebiete von Mesopotamien; dann in den Küstenländern des westlichen Mittelmeeres: in den nordafrikanischen Provinzen, in Spanien, im südöstlichen Gallien, in Norditalien. Immer größer wird die Zahl der Gläubigen, immer kommen neue, in ihrem kirchlichen Leben organisierte Gemeinden hinzu.

Förderung und Hindernisse in der Ausbreitung der Kirche.

Diese rasche Verbreitung des Christentums über so gewaltige Ländergebiete ist staunenerregend. Wohl gab es manche fördernde Umstände, die dieses mächtige Anwachsen der Zahl der Bekenner Christi bis zu einem gewissen Grade erklären. Die Vereinigung fast aller jener Länder zu einem einheitlichen Reiche, die Verbreitung der hellenistischen Sprache, der rege Verkehr zwischen weit auseinanderliegenden Provinzen förderten das Werk der christlichen Missionäre. Dazu war der Boden vielfach bereitet durch die religiöse Zersetzung des Heidentums, durch den Wunsch nach Erlösung von Sünde und Schuld. Den nach höherer, reiner Gotteserkenntnis strebenden, nach religiöser Befriedigung und nach Befreiung von der Sünde dürstenden Seelen bot das Christentum in seiner Lehre und in seinem Gottesdienste alles dar, wonach sie sich sehnten. Allein diesen fördernden Momenten standen andere Faktoren gegenüber, die der christlichen Propaganda die größten Hindernisse bereiteten. Der Übertritt zum Christentum bedeutete einen vollständigen Bruch mit den Anschauungen und Gewohnheiten, die bis dahin unbeschränkt das religiöse Leben, besonders in seiner Verquickung mit dem öffentlichen und staatlichen Leben beherrscht hatten. Einen solchen Bruch verlangten die vielgestaltigen, halb mystischen orientalischen Kulte, die sich im Römerreich, besonders seit dem Ende des ersten Jahrhunderts verbreiteten, nicht. Und wenn man bedenkt, wie vielfältig die Einwirkungen des Heidentums auf

das gesamte öffentliche Leben waren, so kann man ermessen, welche Schwierigkeiten den Bekennern Christi von hier aus erwuchsen. Die Entwicklung der Philosophie schuf nicht weniger Hindernisse. Die philosophischen Schulen hatten den heidnischen Volksglauben bei den Gebildeten verdrängt. Seit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nahm aber die Philosophie selbst einen religiösen Charakter an und wurde für die gebildeten Kreise zur Religion (Neuplatonismus, Neupythagoräismus). Sie befriedigte die höheren geistigen Bedürfnisse vieler und bekämpfte zugleich in positiver Weise das Christentum, so daß in doppelter Richtung diesem dadurch Hindernisse in den Weg gelegt wurden. In allen Kreisen der Bevölkerung des Römerreiches zeigte sich ein starker sittlicher Verfall. Die orientalischen mystischen Geheimkulte förderten noch vielfach die Unsittlichkeit; selbst die äußerlich eine strenge Enthaltsamkeit heischenden Kulte entbehrten einer wirklichen moralischen Grundlage. Dieser ganzen, so vielfach auf Befriedigung der Sinnlichkeit zielenden Richtung trat das Christentum mit seiner hohen, ernsten Moral entgegen, durch die strengste Selbstverleugnung gefordert wurde. Nur starke sittliche Kraft, die doch in der damaligen Bevölkerung des Reiches völlig geschwunden schien, konnte sich diesen Moralgesetzen unterziehen. Trotz dieser hohen sittlichen Reinheit wurden die Christen sehr früh dem Volke verhaßt; die ungerechtesten und schändlichsten Verleumdungen waren gegen sie in Umlauf und fanden Glauben, was naturgemäß viele von jeder Annäherung an die Bekenner Christi abhalten mußte. Diesem Hasse des Pöbels entsprach eine tiefe Verachtung des Christentums in den höheren und gebildeten Kreisen; die gesamte Bildung wie die heidnische Religiosität standen ihm feindselig gegenüber.

Verfolgungen.

Zu diesen Hindernissen der verschiedensten Art kam die durchaus feindselige Haltung des heidnischen römischen Staates hinzu. Nachdem bereits unter Kaiser Nero in den Jahren 64 bis 67 die Christen in Rom und auch in den Provinzen eine heftige Verfolgung erduldet hatten, wurde vor Ende des ersten Jahrhunderts in das römische Recht der Grundsatz eingeführt, daß das Christentum ver-

boten sei (christianos esse non licet). Kaiser Trajan (98 bis 117) begründete ein richterliches Vorgehen gegen die Bekenner Christi, und häufig genug veranlaßten Anklagen gegen einzelne Gläubige wie Volkstumulte des heidnischen Pöbels die Beamten zum Einschreiten gegen die Christen, die zur Deportation oder zum Tode verurteilt wurden. Trotzdem wuchs die Zahl der Christen in immer größerem Umfange, und die innere Einrichtung der Kirche gestaltete sich zu fester Organisation des gesamten religiösen Lebens aus. Kaiser Decius unternahm es nun 250, das Christentum völlig auszurotten durch das strenge Edikt, alle Christen seien unter den schwersten Strafen zu zwingen, heidnische Opfer darzubringen, ein Versuch, der einige Jahre später (257) durch Kaiser Valerian in anderer Form erneuert wurde. Allein der Sturm wurde abgeschlagen durch die Standhaftigkeit zahlreicher Martyrer und Bekenner wie durch das kluge Vorgehen der kirchlichen Vorsteher gegenüber den Schwachen, die sich zu einem äußeren Akte der Götterverehrung verleiten ließen, ohne jedoch innerlich sich vom christlichen Glauben loszusagen. Noch einmal erneuerte Diokletian im Jahre 303 unter Einsetzung der ganzen Macht, die ihm der kaiserliche Absolutismus in die Hand gelegt hatte, das Beginnen, das Christentum völlig auszurotten und entfesselte die größte und schrecklichste Verfolgung, die die Christen im Römerreiche zu erdulden hatten. Hunderte von Martyrern wurden dem Tode überliefert oder gefoltert und verstümmelt zu den Zwangsarbeiten in den Bergwerken verurteilt. Es war der große Entscheidungskampf, der zwar der Kirche schwere Wunden schlug, der sie aber nicht vernichten konnte; siegreich bestand sie auch diese schreckliche Prüfung, die mit dem Siege über das Heidentum gekrönt wurde.

Martyrer.

Die sittliche Kraft des Christentums zeigt sich in glänzender Weise in dem Zeugnis für Christus angesichts der Qualen, des Verlustes aller irdischen Güter und des Todes, wie es die standhaften Bekenner und Martyrer zu vielen Hunderten in den Verfolgungen ablegten. Eine solche Erscheinung war der Welt bis dahin fremd gewesen. Gläubige von jedem Geschlecht, Alter und Stand zeigten sich als Helden in diesem

Kampfe, den das Heidentum gegen die Kirche führte, gestärkt durch die Treue gegen Christus und durch das feste Vertrauen auf ewigen Lohn im Gottesreich. Ohne Selbstüberhebung, ohne Ostentation, mit der inneren Ruhe, die das unerschütterliche Gottvertrauen verleiht, mit der Kraft, die das sittliche und religiöse Leben in der Kirche mitteilt, blieben sie standhaft in ihrem Bekenntnis. Worte, wie sie ein hl. Ignatius von Antiochien in seinem Briefe an die Römer schrieb, wie andere Blutzeugen Christi nach den echten Martyrakten sie angesichts der Qualen und des Todes aussprachen, sind nie von anderer Seite als von Bekennern der Kirche vernommen worden. Eine solch innige, zu den größten Opfern bereite und das gesamte Denken und Empfinden beherrschende Liebe zu Gott fand sich nie anderswo als bei den Bekennern Christi zu allen Zeiten der Geschichte. Im Martyrium offenbart sich die übernatürliche religiöse Kraft, die in der Kirche wirksam war; in ihm zeigt sich die innere, persönliche religiöse Freiheit, die erst mit dem Christentum in die Welt kam. Die Martyrer legten das kräftigste Zeugnis dafür ab, daß die Vollendung des christlichen Lebens im Jenseits liegt, und betätigten so zugleich durch ihre Standhaftigkeit das hohe sittliche Lebensideal des Christentums. Ferner ahmten sie das Beispiel des Heilandes nach, der auch sein Leben hingegeben hatte im Bekenntnis seiner Sendung, im Vertrauen auf das Wort des Apostels: Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben (2. Tim. II, 11). Daraus kann man beurteilen, von welcher Bedeutung diese treuen Bekenner Christi für die Auffassung des christlichen Lebens ihrer Zeit waren.

Die Kirche kein natürliches Entwicklungsprodukt.

Der von einer ungläubigen Geschichtsforschung gemachte Versuch, das Christentum als rein natürliches Ergebnis einer vielgestaltigen religiösen und philosophischen Bewegung hinzustellen, verstößt gegen alle Regeln der geschichtlichen Methode und gegen alle Resultate einer objektiven historischen Erkenntnis. Welch ein Unterschied liegt zwischen dem Glauben, der Gottesverehrung und der ethischen Grundlage des Christentums einerseits und den Gebilden heidnischer Religiösität oder philosophisch-moralischer Spekulation anderseits! Auch wenn man aus allen außerchristlichen Erscheinungen des ersten Jahrhunderts auf religiösem und philosophisch-ethischem Gebiete zusammen das herausnimmt, was am meisten dem Christen-

tum nahekommt, so ist das Resultat von den Grundsätzen und dem religiösen Leben des Christentums himmelweit entfernt, abgesehen davon, daß die tiefe religiöse und ethische Grundlage bei allen nichtchristlichen Erscheinungen fehlt. Aber selbst wenn das Resultat dieser synkretistischen Verschmelzung dem Christentum nahekäme, bliebe noch erst der historische Nachweis zu führen, wo und wie und durch welche treibenden Kräfte eine derartige Bewegung zur Bildung des Christentums geführt hätte, und dieser Nachweis ist absolut unmöglich. Dagegen zeigen die sichersten historischen Quellen und die objektive Beurteilung der ganzen religiösen und sittlichen Lage der römischen Welt, daß die Kirche durch Christus gegründet und durch die von ihm ausgesandten Apostel mit deren Gehilfen verbreitet worden ist und daß das Christentum sich in seiner Lehre wie in seinen Geboten in den meisten Dingen im Gegensatz zu den herrschenden Lebensrichtungen befand. Das Wahre und das ethisch Gute, das im Judentum, der Vorstufe des Christentums als göttliche Offenbarung, wie in einzelnen Erscheinungen des Heidentums lag, zog die Kirche an sich und benutzte es beim Ausbau ihrer Glaubens- und Sittenlehre wie ihres Gottesdienstes; allein der Ursprung und das Wesen des kirchlichen Lebens kann nicht außerhalb des Christentums gefunden werden. So erscheint bereits im apostolischen Zeitalter das Christentum in seinem ganzen Wesen durchaus als ein einheitliches Ganze, trotz einzelner Verschiedenheiten, die in seiner Betätigung zutage treten. Es bewährte sich als solches bereits in der ersten innern Krise: in der Stellungnahme zum Judentum. Der Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts war ein Versuch der Verschmelzung wesentlich außerchristlicher Elemente mit christlichen Grundsätzen zu einer Art intellektualistischer und zugleich mystischer Religion. Er wurde vom wahren Christentum ohne Schwierigkeit ausgeschieden. Und gerade der Vergleich zwischen Kirche und Gnostizismus ist ein schlagender Beweis dafür, daß jene nicht als ein Synkretismus aus außerchristlichen religiösen Produkten erklärt werden kann[2]).

Lebensformen der Urkirche.

Die Gläubigen bildeten in den einzelnen Städten, die von der christlichen Missionstätigkeit berührt wurden, eigene Gemeinschaften, deren religiöses Leben notwendigerweise von Anfang an bestimmte Formen annehmen mußte. Die Aufnahme in die Gemeinschaft war bedingt durch den Glauben an Gott und an Jesus Christus, den von Gott gesandten Erlöser, der die Sünde getilgt hat und glorreich von den Toten auferstanden ist. Durch die Taufe erfolgte der Eintritt in die Gemeinde, die Zulassung zum Reiche Gottes hienieden; sie gewährte Vergebung der Sünden und pflanzte das neue übernatürliche Leben in Christus der Seele ein. Die Gläubigen

waren darum dem neuen Gesetz unterworfen, das im Reiche Gottes herrschte; es verpflichtete dazu, dem Heidentume und allem, was dieses enthielt, zu entsagen, sich vor der Sünde zu bewahren und die Tugend zu üben in der Nachahmung des Beispieles und in der Befolgung der Lehre Christi. Dadurch zeigten sie sich als wahre Glieder des Reiches Gottes hienieden und hatten die feste Anwartschaft auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Christi im Jenseits. Die Verkündigung dieser Heilsbotschaft und die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft geschah durch das lebendige Wort und die ganze persönliche Tätigkeit der Apostel und ihrer Gehilfen; außergewöhnliche Geistesgaben, die einzelnen Mitgliedern der Gemeinden verliehen wurden, dienten zur Vertiefung der religiösen Auffassung und zur Erhaltung des ernsten Sinnes in der Beobachtung des neuen Gesetzes. Einzelne Apostel und Apostelschüler wurden durch besondere Umstände veranlaßt, auch schriftlich die Erinnerung an die Person und das Leben Jesu festzulegen und einzelne Gegenstände der christlichen Lehrüberlieferung und des Sittengesetzes zu behandeln. Diese schriftlichen Aufzeichnungen wurden rasch verbreitet und genossen das höchste Ansehen.

Die christlichen Gemeinden hatten von Anfang an ihre eigenen gottesdienstlichen Versammlungen. So lange die Judenchristen nicht von der Synagoge ausgeschlossen wurden, nahmen sie auch noch an dem jüdischen Gottesdienste teil: allein daneben bestanden eigene Zusammenkünfte der Gläubigen, die sehr früh, nachdem das Judentum die Anhänger Christi ausgestoßen hatte, die einzigen blieben. Die hauptsächlichste Versammlung, die in der Regel am Sonntag in der Frühe stattfand, diente der Belehrung, der Erbauung und Ermahnung wie dem Gebete; daran schloß sich das heilige eucharistische Mahl von Brot und Wein, das nach dem allgemeinen, schon durch den hl. Paulus im ersten Korintherbrief bezeugten Glauben der Urkirche den wahren Genuß des Fleisches und Blutes Christi bot, zur Erinnerung an das Leiden und den Tod des Herrn und zur Vermittlung der Gnaden des Gottesreiches. Außerdem fand, solange die Gemeinden nicht zu groß waren, ein gemeinschaftliches einfaches Mahl statt,

die Agape, die gleichfalls zur religiösen Erbauung benutzt wurde. Diese Versammlungen als Äußerungen des religiösen Gemeindelebens wurden naturgemäß geleitet durch die Apostel und andere Glaubensboten, denen die Gemeinde ihre Gründung verdankte, oder durch solche, die von jenen, wenn sie wieder wegzogen, damit beauftragt worden waren. Daraus entwickelte sich das kirchliche Vorsteheramt, gegründet auf entsprechende Anordnungen der Apostel. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ist für alle Gemeinden, über die wir überhaupt nähere Nachrichten haben, ein Bischof als der monarchische Vorsteher der Gläubigen, umgeben von einem Rate von Presbytern und unterstützt von einer Anzahl von Diakonen bezeugt. Diese Organisation kann nicht erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein, denn sie war damals bereits allgemein verbreitet und bildete den Kernpunkt des kirchlichen Gemeindelebens, was notwendig einen früher liegenden, apostolischen Ursprung fordert. Das kirchliche Vorsteheramt wird auch tatsächlich durch den hl. Klemens von Rom in seinem Korintherbrief ausdrücklich auf die Anordnungen der Apostel zurückgeführt. Dieses bestimmte Zeugnis, sowie die vom hl. Ignatius von Antiochien in seinen Briefen aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts mitgeteilten Tatsachen über die Stellung des Bischofs als des Oberhauptes der lokalen Gemeinde sichern geschichtlich durchaus den apostolischen Ursprung der kirchlichen Hierarchie.

Religiöses und sittliches Leben.

Der innige Zusammenhang zwischen den Mitgliedern der Christengemeinden äußerte sich in dem Eifer zur Förderung des religiösen Lebens, in ausgedehnter Liebestätigkeit durch Sorge für Arme, Almosen für andere Gemeinden, Aufnahme und Verpflegung herumwandernder Glaubensboten, Bestreitung des Unterhaltes für die in der Gemeinde ansässigen Lehrer und kirchlichen Vorsteher. Daß ein solcher Eifer sich auch die weitere Verbreitung des Christentums in den Kreisen heidnischer Verwandten und Bekannten angelegen sein ließ, ist selbstverständlich, und so wuchs die Zahl der Gläubigen ohne Unterlaß. Das sittliche Gesetz wurde mit aller Strenge und allem Ernste festgehalten, einzelne Übertretungen entsprechend gestraft. Sehr schwere Verfehlungen zogen den Ausschluß

aus der Gemeinschaft nach sich. Einzelne Gläubige begnügten sich nicht mit der Beobachtung der an die Gesamtheit gestellten Forderungen des sittlichen Gesetzes und der religiösen Übungen, die zum Teil aszetischen Charakter (Fasten, zeitweilige Enthaltung von Fleisch) trugen. Sie wollten — mit Verzicht auf weltliche, irdische Bestrebungen, wie sie das Leben der Familie und die Beschäftigung mit zeitlichen Dingen notwendig mit sich bringen — ihr Leben vollständig den religiösen Zwecken widmen, unterzogen sich außergewöhnlichen aszetischen Übungen, entsagten dem ehelichen Leben und richteten ihre Tätigkeit so viel als möglich auf das geistige und religiöse Gebiet.

Diese Grundzüge des kirchlichen Lebens und der Organisation der christlichen Gemeinden sind überall die gleichen. Wir finden sie in allen Gemeinden, über die wir aus dem Ende der apostolischen Zeit und aus dem nachapostolischen Zeitalter überhaupt nähere Nachrichten besitzen: ein Beweis, daß sie auf der gemeinsamen Grundlage der ersten Verkündigung vom Evangelium Christi erwachsen sind. Zugleich sind darin alle wesentlichen Elemente der späteren kirchlichen Entwickelung enthalten. Die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts wie der ganzen Folgezeit ist nichts anderes als die Entfaltung der in der apostolischen Zeit gepflanzten Keime. Und zwar ist sie die einzige von allen christlichen Gemeinschaften, die in den einzelnen Erscheinungen ihres kirchlichen und religiösen Lebens nur eine Entwickelung, nie eine wesentliche Änderung oder einen Bruch mit der Urkirche aufzuweisen hat. Diese Stetigkeit der Überlieferung, dieses Festhalten an der mit der Stiftung der Kirche gegebenen Grundlage bei aller Reichhaltigkeit der späteren Ausgestaltung, bei aller Einwirkung der verschiedensten Faktoren im Leben der Völker, die später in ihren Tätigkeitskreis hineingezogen wurden, bei der großen Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen zu den geistigen und politischen Bewegungen in der Menschheit bietet dem Historiker eine einzigartige geschichtliche Erscheinung dar. Keine andere religiöse Gemeinschaft irgendwelcher Art hat eine ähnliche Entwicklung mit strengem Festhalten an den ersten Grundlagen aufzuweisen. Die Kirche zeigt sich hierin als

historisches Unikum, und der ernste Forscher kann sich mit Recht fragen, ob eine solche Erscheinung durch die Wirksamkeit aller in Betracht kommenden rein natürlichen Faktoren wirklich genügend erklärt werden kann.

Die katholische Kirche ist kein Produkt innerer Krisen im Christentum.

In der neueren kirchengeschichtlichen Forschung auf protestantischer Seite gilt es sozusagen als stehender Grundsatz, daß die „katholische Kirche" entstanden sei im Gegensatz zu der „gnostischen Krisis" des zweiten Jahrhunderts. Durch Aufstellung fester Normen für das wahre Christentum (Kanon der urchristlichen Schriften, Glaubenssymbol als Zusammenfassung der apostolischen Lehre), sowie durch den Anschluß an die Bischöfe, deren Autorität als fester Standpunkt gegen den Gnostizismus begründet worden sei, habe sich im zweiten Jahrhundert die „katholische Kirche" gebildet und sei um das Jahr 180 in ihren wesentlichen Grundzügen vorhanden gewesen. Diese Auffassung widerspricht den Tatsachen und streitet zugleich gegen die wissenschaftliche Methode in der Beurteilung der Tatsachen. Schon der Umstand, daß die „heiligen Schriften" zu einem festen „Kanon" zusammengeschlossen werden konnten, setzt voraus, daß die einzelnen Schriften in den Gemeinden bereits seit längerer Zeit eine höhere Autorität genossen. Ihr Ansehen beruht somit nicht auf der Aufnahme in den „Kanon", sondern darauf, daß sie als der unverfälschte Ausdruck der Lehre Christi und der Apostel, somit als unverbrüchliches Zeugnis der übernatürlichen Wahrheit galten. Diese Autorität genossen sie von Anfang an bei den Gemeinden, an die sie gelangten. Ähnliches gilt vom Glaubenssymbol. Das Taufbekenntnis wurde nicht erst im zweiten Jahrhundert zur apostolischen Wahrheitsregel und damit dessen Inhalt zu einem apostolischen Gebot „erhoben"; denn eine solche „Erhebung" wäre rein undenkbar, falls nicht die Lehrsätze, in die das Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Christus beim Empfang der Taufe sehr früh gekleidet wurde, von Anfang an als der Ausdruck der wirklichen apostolischen Lehre angesehen worden wären. Die neueste Forschung hat gezeigt, daß bereits in der apostolischen Zeit einzelne Lehrsätze als Ausdruck des Glaubens an Christus und die von ihm geoffenbarte Wahrheit in feste Formeln gebracht wurden, ähnlich wie das christliche Sittengesetz in kurz geprägten Vorschriften formuliert ward. Die „Autorität" der Bischöfe als der Hüter der echten apostolischen Tradition konnte ebenfalls nicht erst geschaffen werden. Hier haben wir das ausdrückliche, durch keine Geschichtskonstruktion abzuschwächende Zeugnis des hl. Ignatius von Antiochien, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht bloß das Vorhandensein des monarchischen Episkopates in allen Gemeinden, von denen er spricht, erwähnt oder voraussetzt und mehrere Träger des Amtes mit Namen nennt, sondern auch bereits die autoritative Stellung des einzelnen Bischofs in seiner Gemeinde betont und darauf seine Er-

mahnungen zum engen Anschluß an den Bischof gründet. Also nicht erst durch die Gefahr des Gnostizismus wurde die Autorität des monarchischen Episkopates geschaffen, sondern auf der Grundlage der bestehenden und anerkannten autoritativen Stellung der Bischöfe wurde der Gnostizismus durch den Anschluß der Gemeinden an den Episkopat von der Kirche abgewiesen. In jüngster Zeit ist darum auch von namhaften protestantischen Forschern anerkannt worden, daß die „Elemente" der „katholischen Kirche" sich bereits am Ausgange des ersten Jahrhunderts oder auch in der apostolischen Zeit vorfinden. Nur soll immer eine „unüberbrückbare Kluft" vorhanden sein zwischen Jesus Christus und der apostolischen Zeit. Allein diese angebliche Kluft wird nicht durch rein objektive historische Forschung festgestellt, sondern hier trennen sich die Geister in der Antwort auf die Frage: Für wen haltet ihr Christus? Wie diese Frage zu beantworten ist, ergibt sich aus anderen Teilen der vorliegenden Apologie. Ist Christus der menschgewordene wahre Sohn Gottes, dann konnte und mußte er zur Durchführung seines Erlösungswerkes für die Menschheit solche Organe wählen und heranziehen, die von ihm mit der Sendung zugleich die Fähigkeit erhielten, den ihnen gegebenen Auftrag auch in der von ihm gewollten Weise durchzuführen, und dann ist eben eine „unüberbrückbare Kluft" zwischen Christus und den von ihm ausgesandten Aposteln vollständig ausgeschlossen.

In der Entwicklung des Gottesdienstes, besonders in der feierlichen Aufnahme in die Kirche durch die Taufe und die Salbung, sowie in der Eucharistie und in allem, was diese heiligen Handlungen umgab, erblickt die gleiche Schule protestantischer Historiker eine direkte Beeinflussung durch heidnische Auffassungen im Opferkult und im Mysterienwesen; die Grundidee von einer „magischen Wirkung" gewisser Handlungen und Worte soll von den Christen aus diesen übernommen worden sein im Gegensatz zu dem Geiste der Lehre Christi; solche „magisch-sakramentale" Vorstellungen seien in gewissen Grenzen wohl schon seit der ältesten Zeit, im apostolischen Zeitalter, vorhanden gewesen. Die Vertreter dieser Ansicht verwechseln durchaus das Wesen und die Grundlage des christlichen Kultus mit einzelnen Einrichtungen und Handlungen, die bei der praktischen Ausübung des Gottesdienstes gewisse äußere Ähnlichkeiten und Parallelen mit heidnischen Erscheinungen zeigten. Dadurch, daß die Spendung des Taufbades z. B. mit gewissen feierlichen Zeremonien umgeben wurde und man dabei von einem „Mysterium" sprach, durch das eine übernatürliche Einwirkung auf die menschliche Seele zur Sündenvergebung erfolgte, entstand im Sprachgebrauch und in der praktischen Ausübung eine gewisse Parallele zu einzelnen Vorgängen heidnischer Mysterien. Allein es ist offenbar ein Trugschluß, daraus zu folgern, daß die ganze Idee der christlichen Taufe als eines heiligen Bades, durch das die Sünden abgewaschen werden und der Eintritt in die übernatürliche Gottesgemein-

schaft gewährt wird, nun auch unmittelbar aus heidnisch-mystischen Anschauungen geflossen sei. Die Taufe ist ja bereits gespendet worden in der allerersten Zeit, als die christliche Mission nur durch christusgläubige Juden und für Juden ausgeübt ward; und daß hier schon „heidnisch-mystische" Einflüsse sich geltend gemacht hätten, ist eine historische Unmöglichkeit. Ohne jeden Zweifel haben aber bereits die ersten Judenchristen geglaubt, daß durch die Taufe die Seele in übernatürlicher Weise gereinigt und zur Anteilnahme an den Segnungen des Gottesreiches befähigt wurde. Das gleiche gilt auch von dem eucharistischen Mahl. Die Grundzüge der kirchlichen Auffassung von der Eucharistie sind in allen wesentlichen Punkten in der apostolischen und nachapostolischen Zeit vorhanden. Für eine angebliche „Entwicklung" aus heidnischen Einrichtungen fehlt dabei jede Zeit, die doch dafür notwendig wäre; zugleich ist angesichts des Charakters der ersten christlichen Glaubensboten, die aus dem strenggläubigen Judentum kamen, jeder maßgebende Einfluß des Heidentums völlig ausgeschlossen. Somit ist die Grundauffassung der übernatürlichen, sakramentalen Wirkung bestimmter Handlungen nicht ein Produkt heidnischer Einwirkungen, eine „Hellenisierung" des Christentums, sondern sie beruht auf der Lehre und der Anordnung Christi und auf der Praxis der Apostel. Auch auf protestantischer Seite wird anerkannt, daß die katholische Auffassung vom Charakter und von der Wirkung der Sakramente der Taufe und der Eucharistie sich bereits in den Evangelien und beim hl. Paulus vorfindet [3]).

Die Christen, ein „neues Geschlecht".

Die Bekenner des Christentums offenbarten sich in der Erfassung wie in der Ausübung des sittlichen Lebensideals in der Tat als ein „neues Geschlecht". Ein enges Band umschlang die Gläubigen durch das lebendige Bewußtsein, daß sie der Auserwählung zum Reiche Gottes teilhaftig geworden waren, in dem Glauben an Gott und an Jesus Christus, den Sohn Gottes, in dem Vertrauen, daß sie an der Herrlichkeit des Heilandes im jenseitigen Gottesreich Anteil haben werden, in der gegenseitigen Liebe, die sie füreinander hatten und die sich in glänzender Weise in der Lebensbetätigung offenbarte. Die Aussprüche Christi, das Beispiel seines Lebens, die Lehrtätigkeit der Apostel und ihrer Gehilfen boten ihnen die Richtschnur für ihr Leben. Der Schwerpunkt des Zieles, das dem menschlichen Leben gesetzt ist, lag nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits; das Reich Gottes hienieden und im andern Leben bildete nur eine Größe: das erstere war die unmittelbare Vorbereitung und Vorstufe zu

dem letztern. Daher mußten sich die Mitglieder des Gottesreiches fern halten von aller Befleckung mit der „Welt", d. h. mit dem ganzen heidnischen und unsittlichen Leben, das sie umgab. Sie waren wiedergeboren zu einem höheren Leben, das von Befriedigung der Sinnlichkeit nichts wußte, sondern ganz auf die geistige Freiheit der Kinder Gottes, auf die Befreiung von allen niederen, sinnlichen Begierden aufgebaut war. Die Pflichten, die sich aus diesem neuen christlichen Gesetz ergaben, wurden den Bekennern Christi stets eingeschärft; sie boten die Richtschnur für ihr ganzes Leben dar. Durch diese Auffassung des sittlichen Lebensideals, das für alle Stände, für Hohe und Niedere, für Gebildete und Ungebildete gleich war, erreichte das Christentum, was die edelsten und größten Geister des Heidentums auf Grund natürlicher Erkenntnis vergebens angestrebt hatten: die Umgestaltung des Lebens nach den Grundsätzen einer wahren, der menschlichen Natur am vollkommensten angepaßten Sittlichkeit. Das Gesetz der Liebe Gottes und der auf diese aufgebauten Liebe des Nächsten war die neue, höchste Norm für das sittliche Streben. Die großen Ideen von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, von dem jedem einzelnen Menschen gesetzten, gleichen ewigen Ziele bedingten die Neugestaltung der sozialen Verhältnisse, die Anerkennung der Stellung der Frau, die grundsätzliche Beseitigung der Sklaverei.

Sittliche Kraft des Christentums.

Diese Leistung der Kirche in den ersten Zeiten ihres Bestehens erscheint um so wunderbarer und muß um so höher angeschlagen werden, als sie unter den schwierigsten Verhältnissen durchgeführt wurde. Sie offenbart die gewaltige, ja geradezu übernatürliche sittliche Kraft des Christentums. Die ganze Umgebung, in der die Christen lebten, stand in ihrem ethischen Gebaren auf einem ganz entgegengesetzten Standpunkt und war für sie eine beständige Versuchung. Einzelne Gläubige fielen wohl den dadurch gegebenen sittlichen Gefahren zum Opfer; allein die große Mehrheit blieb dem christlichen Gesetze treu trotz der größten Schwierigkeiten, die sich von allen Seiten erhoben. Die Gläubigen lebten unter und mit ihren heidnischen Mitbürgern; allein an zahlreichen Akten, die bei diesen allgemein als selbstverständlich galten, durften sie

nicht teilnehmen. Dazu kam, daß sie sich selbst von einer ganzen Reihe von Lebensanschauungen und Lebensäußerungen frei machen mußten, um dem christlichen Gesetze gerecht zu werden. Sie konnten es tun vermöge des höheren Lebens, dessen sie teilhaftig geworden waren. So haben die einfachen Glaubensboten Christi zustande gebracht, was die größten Denker unter den griechischen und römischen Philosophen vergebens versucht hatten: die sittliche Wiedergeburt der Menschheit auf der Grundlage der höchsten religiösen und ethischen Prinzipien. An diesen hielt die Kirche unverbrüchlich fest; sie blieb standhaft gegenüber allen Einflüssen, die sich vom Heidentum aus geltend machen konnten. Diese sittliche Größe des Christentums übte eine mächtige Anziehungskraft auf edel gesinnte Seelen aus und führte der Kirche manche Bekenner zu. In der ältesten christlichen Literatur zeigt sich gerade diese Seite des christlichen Bekenntnisses in vollem Glanze. Mit gerechtem Stolze weisen die Apologeten des zweiten Jahrhunderts auf das sittlich reine und hochstehende Leben der Bekenner Christi im Vergleiche mit den Heiden hin. Vor allem in dem ehelichen Leben und in der Behandlung der Sklaven zeigte sich auf das klarste das neue Gesetz, das in die Welt gekommen war. Ein besonders hervortretender Zug im Leben der ersten christlichen Generationen ist die auf die Liebe Gottes gegründete werktätige Nächstenliebe. Der ganze Zug des christlichen Strebens ging auf das Jenseits. Damit verband sich von selbst die Loslösung vom Irdischen, die Geringschätzung weltlichen Besitzes. Die Liebe zu den Brüdern, verbunden mit der Verachtung der vergänglichen Güter, brachte die mannigfaltigen Formen des Almosens und der Unterstützung armer Gläubigen hervor, die wir in den altchristlichen Gemeinden bewundern. Nicht bloß innerhalb der einzelnen Lokalkirchen äußerte sich diese Liebestätigkeit; sie erstreckte sich auch auf andere, zum Teil weit entfernte Gemeinden. Und nicht nur in der Gemeinschaft des Glaubens, in der Zugehörigkeit zum Gottesreiche, in dem Universalismus der ganzen Grundlage des Christentums, sondern vor allem auch in dieser großmütigen Unterstützung aller Arten von Armen und Notleidenden äußerte sich die innige Verbindung aller Glieder der Kirche.

Der Zug nach Loslösung von der Welt zeitigte auch seit den ältesten Zeiten in der Kirche das eigentliche aszetische Leben, das vor allem auf der Jungfräulichkeit beruhte. Zahlreich waren bereits im zweiten Jahrhundert die Gläubigen beiderlei Geschlechtes, die dem ehelichen Leben entsagten und sich dadurch freihielten von allen jenen weltlichen Bestrebungen, die mit der Ehe und dem Familienleben notwendig verbunden sind. Im dritten Jahrhundert bildeten die christlichen Jungfrauen, die das Gelöbnis des ehelosen Lebens gemacht hatten, einen eigenen Stand in den Gemeinden. Nicht minder erhielt sich auch in der christlichen Männerwelt der Zug nach Enthaltsamkeit als der Grundlage eines höheren religiösen und geistlichen Lebens. Besonders beim Klerus kam die Enthaltsamkeit immer mehr in Übung, sowohl als Ausdruck größerer Vollkommenheit wie auch aus dem Grunde, daß dadurch die Kleriker ihre Tätigkeit ausschließlich den kirchlichen Interessen widmen konnten.

Ursprung des Mönchlebens.

Diese Aszeten der drei ersten christlichen Jahrhunderte sind die Vorläufer des Mönchtums des vierten Jahrhunderts. Man hat verschiedentlich mit Unrecht den Ursprung des Mönchtums in außerchristlichen Erscheinungen suchen wollen. Das Leben der „Enthaltsamen" in den ersten Zeiten des Christentums ist eine Form wirklichen Aszetentums, die in dem späteren Mönchtum, unter Einwirkung verschiedener Umstände, eigene Gestalt angenommen und sich in festen Formen weiter entwickelt hat. Alle Hypothesen, die das Mönchtum auf die Ebioniten oder andere Sondergruppen des Judentums, auf die indischen Aszeten des Buddhismus, auf die Priester der ägyptischen Serapistempel, auf die Vereinigungen neuplatonischer Philosophenschulen oder ähnliche außerchristliche Erscheinungen zurückführen wollen, sind geschichtlich unhaltbar. Die Grundlagen des Mönchtums des vierten Jahrhunderts sind die gleichen wie die des Aszetentums der ersten drei Jahrhunderte. In einzelnen Schriften dieser Epoche werden die Motive wie die Normen des aszetischen Lebens ausdrücklich auf Christus, seine Lehre und sein Beispiel zurückgeführt, gerade wie in der aszetischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Einzelne rein äußerliche Ähnlichkeiten bei nichtchristlichen Einrichtungen sind nur zufällig und durch parallele Bestrebungen bewirkt. Ein innerer Zusammenhang zwischen solchen Erscheinungen und dem christlichen Aszetentum und Mönchtum ist historisch nicht nachzuweisen.

Zweites Kapitel.

Die Ausbreitung der Kirche über alle Weltteile.

Die christliche Mission im späteren Römerreich und in Mitteleuropa.

Die Heilsbotschaft, die Christus gebracht und die Apostel in seinem Auftrage verkündigt hatten, entwickelte sich auf der reichen, das ganze menschliche Leben umschließenden Grundlage zu festen Formen des religiösen und kirchlichen Lebens. Diese Entwicklung erfolgte wesentlich von innen heraus, wenn auch mit teilweiser äußerer und vielfach unbeabsichtigter Anpassung an einzelne nichtchristliche Erscheinungen. Sie blieb im bewußten Gegensatz zu allen Formen des Polytheismus und hielt jede Einwirkung heidnischen Wesens von sich fern. Die Kirche hielt sich rein von allen widerchristlichen Grundsätzen, die von außen in ihr Lehrgebäude eindringen wollten, und bewahrte die apostolische Lehrüberlieferung gegenüber der Häresie, deren Vertreter sie von sich ausschloß. Aus eigener innerer Kraft hatte sie in den meisten Provinzen des römischen Reiches, vor allem in den das Mittelmeer umgebenden Gebieten und in einzelnen Ländern des Orientes einen großen Bruchteil der Bevölkerung für sich gewonnen, so daß auch der letzte große Verfolgungssturm im Anfang des vierten Jahrhunderts sie nicht zu zerstören oder zurückzudrängen vermochte. So war die Kirche innerlich und äußerlich gefestigt, um eine neue Phase der Entwicklung zu beginnen, indem sie in enge Verbindung mit dem Staate trat, ohne jedoch ihre Universalität aufzugeben. Dadurch wurde auch die Grundlage für eine neue äußere Verbreitung gelegt und zugleich jene Vereinigung mit der griechisch-römischen Kultur bewirkt, aus der die höhere geistige und kulturelle Entwicklung des Menschengeschlechtes in der Folgezeit hervorgewachsen ist.

Die Bekehrung des Kaisers Konstantin des Großen zum Christentum und die dadurch eingeleitete Verbindung der Kirche mit dem römischen Staate bewirkte im Laufe von etwa anderthalb Jahrhunderten die völlige Verdrängung des Heidentums aus dem Römerreich. Kurz ehe dieses gewaltigste Staatengebilde des Altertums zusammenbrach, war es christlich geworden und hatte auf diese Weise eine breite Grundlage geschaffen, von der aus die kirchliche Missionstätigkeit nun andere Völker erreichen konnte. Am intensivsten gestaltete sich die christliche Mission in der nächsten Folgezeit im Abendlande. Dadurch, daß die germanischen Stämme in der großen Völkerwanderung sich innerhalb der Grenzen der alten römischen Provinzen niederließen, kamen sie in unmittelbare Berührung mit der christlichen Bevölkerung. Die Kirche trat ihnen zugleich gegenüber als die Vertreterin der höheren Kultur, die hauptsächlich durch sie aus dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches hinüber gerettet wurde. Die Bekehrung der germanischen Stämme zur katholischen Kirche vermittelte sodann die Vermischung der neuen Stämme mit der alten romanisierten Bevölkerung und bewirkte die Bildung der romanischen Nationen. In unmittelbarem Anschlusse daran erfolgte die Mission unter den deutschen Stämmen, die im Heimatlande selbst ihre Wohnsitze behalten hatten, sowie bei den angelsächsischen Stämmen in England, nachdem bereits früher die Bevölkerung Irlands für die Kirche gewonnen worden war. Das Ergebnis dieser Wirksamkeit der kirchlichen Mission war vor allem das christliche Frankenreich Karls des Großen; ferner die christlichen Reiche auf den britischen Inseln und das christliche Westgotenreich in Spanien. Es war eine gewaltige Leistung sowohl auf religiösem wie auf allgemein kulturellem Gebiete, die damit von der Kirche vollbracht wurde. Welche Summe von Opfern, von selbstloser Hingabe, von Leiden und Kämpfen der christlichen Missionäre wie der Vertreter der Kirche überhaupt war erfordert, um dieses Resultat zu zeitigen! Kaum jemals in der Geschichte hat sich die Kraft der Kirche so glänzend bewährt als in dieser Einführung der germanischen Völker in die christliche Kultur. Die kirchliche Einheit wurde unver-

sehrt erhalten im Gegensatz zum Orient, wo die häretischen Bildungen ihren zersetzenden Einfluß ausübten. Den neuen Völkern gegenüber erschien die Kirche als der Ausgangs- und Mittelpunkt nicht bloß des religiösen, sondern auch des gesamten höheren Kulturlebens. Das Papsttum als der kirchliche Mittelpunkt gewann eine weitgehende moralische und rechtliche Autorität den abendländischen Völkern gegenüber, während es zugleich mit der rechtgläubigen orientalischen Christenheit, besonders mit der griechischen Kirche, in steter Fühlung blieb. Dadurch wahrte sich die Kirche vor allem im Abendlande, wo die Idee der christlichen Völkerfamilie unter der obersten Leitung des Papsttums und des vom Papste gekrönten Kaisers als des Schirmvogtes der Kirche Wurzel faßte und sich lebendig ausgestaltete, ihren Universalismus und ihre Unabhängigkeit von jeder andern Macht. Dies war von der größten Bedeutung, sowohl für die weitere Entfaltung des kirchlichen Lebens unter Wahrung der unabänderlichen Grundlage als auch für die Weiterführung der christlichen Mission.

In der Schaffung der christlichen Völkerfamilie im Abendlande unter der Leitung des Papsttums will man vielfach nur eine Übertragung der Idee des römischen Imperiums auf das religiös-kirchliche Gebiet erkennen (Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. München 1901. Ähnlich neuere protestantische Kirchenhistoriker). Der äußere Rahmen des römischen Weltreiches und die Anschauung, die in der christlichen Zeit des Römerreiches über dieses letztere bei den kirchlichen Lehrern verbreitet war, sind gewiß nicht ohne Einwirkung geblieben auf die Gestaltung des christlichen abendländischen Imperiums. Allein die gewaltige Missionstätigkeit der Kirche im Abendland vom fünften bis ins achte Jahrhundert, die jene christliche Völkerfamilie schuf, beruhte doch auf anderen, wesentlich religiösen Faktoren. Durch sie wurde erst der Boden bereitet, auf dem die christliche Staatsidee des Mittelalters und die auf ihr beruhende enge Verbindung mit der Kirche erwachsen ist.

Der Islam.

Während im Abendlande die Grundlage für eine herrliche Blüte kirchlichen Lebens geschaffen wurde, entstand im Süden und Südosten des byzantinischen Reiches der Islam, der jahrhundertelang die größte Gefahr für die christliche Kultur werden und diese gerade in den Gebieten, wo die Wiege des Christentums gestanden hatte, vernichten sollte. Die Bewegung, die durch das Auftreten Mohammeds († 632) in den

Völkerstämmen Arabiens entstand, führte zum Kampfe gegen das byzantinische Reich und bald auch gegen abendländische Gebiete. Sie wurde begünstigt durch die infolge der häretischen Streitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts entstandene Zersplitterung der orientalischen Christenheit und die Schwäche des byzantinischen Reiches. Syrien, Palästina, Ägypten, das lateinische Nordafrika und der größte Teil Spaniens wurden bis Anfang des achten Jahrhunderts unterjocht. So wurden nicht bloß gewaltige Gebiete, in denen das Christentum die glänzendsten Früchte gezeitigt hatte, der Kirche entrissen, sondern es entstand auch eine fast undurchdringliche Mauer gegen jedes weitere Vordringen christlicher Missionäre im Süden und im Osten. Der Islam beruht zwar auf dem strengsten Monotheismus; allein durch seinen Fatalismus wie durch seine tief stehende Sittenlehre trat er in den größten Gegensatz zum Christentum und wurde für viele Jahrhunderte dessen Erbfeind. Die Religion ward vollständig in den Dienst der weltlichen Macht gestellt, die den religiösen Fanatismus, der im Islam liegt, zur Durchführung gewaltiger, von den Greueln der schlimmsten Vernichtung begleiteten Eroberungen ausnützte. Dem Charakter wie den Anschauungen der arabischen und anderen Völkerstämme des Orientes entsprach jedoch der Mohammedanismus in vieler Beziehung, so daß er die tiefsten Wurzeln schlug und jeder Tätigkeit christlicher Glaubensboten bis heute einen unbesiegbaren Widerstand bot. Wohl führte der Islam durch den Monotheismus und durch die Bildungselemente, die ihm aus der oströmischen Kultur zugeführt wurden, viele orientalische Völkerschaften aus den niedrigsten religiösen Anschauungen zu einer höheren Stufe empor und bildete für sie auf diese Weise eine entfernte Vorbereitung, ein Übergangsstadium für das Christentum. Allein bei der Verquickung der nationalen und der politischen Faktoren mit den religiösen Anschauungen im Islam ist wohl nur durch die Zerstörung der politischen Macht der islamitischen Völker eine religiöse Beeinflussung durch christliche Ideen zu erhoffen. Ein berechtigter Vorwurf wegen der Fruchtlosigkeit der christlichen Mission gegenüber dem Islam kann gegen die Kirche um so weniger erhoben werden, als es gerade die

durch die Häresie von der kirchlichen Einheit getrennten Gebiete des Orients waren, die vom Mohammedanismus unterjocht und so mit diesem in unmittelbare Beziehungen gesetzt wurden, und als bei der feindseligen Stellungnahme des byzantinischen Reiches gegenüber dem Papsttum eine erfolgreiche Einwirkung von seiten des letzteren bald völlig ausgeschlossen wurde.

Fortgang der Mission im Abendlande.

Die kirchliche Mission in Mittel- und Nordeuropa erreichte in der Zeit vom zehnten bis zum dreizehnten Jahrhundert die weiteren germanischen Stämme im Norden und die slawischen Stämme östlich von den Germanen wie in den Küstenländern der Ostsee. Zunächst waren es die an das ostfränkische Reich angrenzenden Gebiete von Dänemark, Böhmen und Ungarn, die für die Kirche gewonnen wurden. Ungefähr gleichzeitig wurden die Polen bekehrt; dann nach und nach kam das Christentum im Norden zu den Norwegern und den Schweden; weiter zu den slawischen Stämmen im Nordosten des jetzigen Deutschland und den Völkern an der Ostküste der Ostsee, zuletzt zu den Litauern. So war der ganze Norden, Skandinavien wie die Ostseegebiete der Kirche einverleibt worden. Die Bekehrung dieser zahlreichen Völker erfolgte großenteils unter dem Einflusse der höheren Kultur, die den christlich gewordenen germanischen Stämmen als Stück der römischen Zivilisation gebracht worden war. Ein Hauptverdienst kommt dabei den katholischen Orden zu. Bereits bei der Missionierung der deutschen Stämme in Germanien und aufs neue bei der Bekehrung der slawischen Stämme zeigte es sich, welche große Bedeutung in den religiösen Orden für die Erweiterung des christlichen Gebietes liegt. Aber auch der Einfluß der höheren Kultur, die mit dem Christentum gegeben war und die besonders die höheren Kreise der noch heidnischen Stämme sich aneignen wollten, darf nicht gering geschätzt werden. Dazu stand auch die weltliche Macht des christlichen Deutschen Reiches den Glaubensboten zur Verfügung. Die Missionsgeschichte dieser Länder bildet ein eigenes Kapitel in der Kirchengeschichte; sie zeigt, wie vielfach die Faktoren sein können, die die Kirche in ihren Dienst nimmt zur Ausbreitung des wahren Glaubens, je nach der ganzen Lage der Zeit, in die jene Missionstätigkeit fällt.

Auf der Balkanhalbinsel und in den Ländergebieten nördlich der unteren Donau begegneten sich die von Rom und die von Byzanz ausgehende christliche Mission. Zu den Mähren wie zu den Russen des Reiches von Kiew kamen griechische Glaubensboten, während unter den Kroaten, Serben und Bulgaren zuerst lateinische Missionäre wirkten. Gegen Ende des elften Jahrhunderts war das damals noch kleine russische Reich von Kiew mit den Gebieten von Nowgorod und von Rostow durch die griechische Kirche für das Christentum gewonnen worden. Wenn auch im dreizehnten Jahrhundert die lateinische Kirche unter den Slaven des südwestlichen Rußland und an der Nordküste des Schwarzen Meeres Bischofsitze gründete, so blieb doch der Einfluß von Konstantinopel auf dem größten Teil der Balkanhalbinsel und in Rußland maßgebend. Diese Gebiete schlossen sich endgültig der orientalischen Kirche an. Es war die einzige größere Mission, die von der griechischen Kirche unternommen wurde.

Der Orient.

Der Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser und die durch ihn mitveranlaßte Bildung der schismatischen Nationalkirchen im Orient schwächten hier die religiöse Macht. So war auf die Dauer der christliche Orient unfähig, dem Islam zu widerstehen. Wohl können wir der orientalischen Christenheit, die so entsetzliche Leiden durchzumachen hatte, deren Mitglieder zu Tausenden hingeschlachtet wurden, unsere höchste Bewunderung für ihre Standhaftigkeit nicht versagen. Allein ihre Niederlage war zum großen Teil selbst verschuldet. Die schismatischen Kirchen des Ostens waren in enge nationale Grenzen gebannt; sie verloren die Idee der Universalität. Durch die Übermacht des Islam wurden sie dazu auf den tiefsten Standpunkt religiösen und kulturellen Lebens heruntergedrückt. So versagte die Missionstätigkeit hier völlig. Es wäre natürlich gewesen, daß von der alten, orientalischen Christenheit aus die Missionstätigkeit auf dem asiatischen Festland weiter nach Osten vorgedrungen wäre. Allein dies war nach dem neunten Jahrhundert fast unmöglich geworden; die noch von den Nestorianern gemachten Versuche hatten keinen dauernden Erfolg.

Im Anschluß an die Kreuzzüge wurde von dem Abendlande aus, besonders durch die neuen Orden der Franziskaner

und Dominikaner, die christliche Mission in Asien wieder aufgenommen. In den Reichen der Mongolen und Tataren konnten Stationen gegründet und Kirchen gebaut werden. Einzelne Missionäre hatten, wenn auch in lokaler Beschränkung, große Erfolge; in Cambalu (Peking) wurden zwei Kirchen gebaut und die Zahl der Christen stieg auf mehrere Tausend. Allein die Gründung hatte keinen Bestand; in China ging das Christentum wieder völlig unter, und in Persien triumphierte der Islam.

Die kirchliche Mission seit dem 16. Jahrhundert.

Eine neue Periode erfolgreicher Tätigkeit zur Verbreitung des Christentums auf dem Erdkreise wurde eröffnet durch die großen Entdeckungsreisen der Portugiesen und der Spanier im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. Mit den Eroberungen kühner Seefahrer an den Küsten von Afrika und Asien, mit der Entdeckung und Besitznahme von Mittel- und Südamerika wurden gewaltige Ländergebiete für die Verbreitung des Evangeliums erschlossen. Sofort setzte hier eine umfassende, eifrige und erfolgreiche kirchliche Missionstätigkeit ein, die besonders von den geistlichen Orden der Benediktiner, Hieronymiten, Franziskaner und Dominikaner, später von der neu gestifteten Gesellschaft Jesu durchgeführt wurde, an der aber auch zahlreiche Weltpriester beteiligt waren. In den Gebieten von Kongo und Mozambique in Afrika, in Indien und Ceylon, auf den Molukken, in Siam und Anam, auf den Philippinen, in Japan und China, in den Ländern von Mittel- und Südamerika waren zahllose christliche Glaubensboten im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert tätig unter den größten Entbehrungen, mit glühendem Glaubenseifer, nur getrieben von der Liebe zu den unsterblichen Seelen. Männer wie Las Casas und Franz Xaver wirkten, wie einst der Völkerapostel Paulus gewirkt hatte. Mit aller Energie traten die Missionäre auf zur Verteidigung der Menschenrechte der Eingebornen und suchten sie vor der gewissenlosen Ausbeutung durch die Kolonisten zu schützen. In Mittel- und Südamerika drang das Missionswerk durch, ebenso auf den Philippinen; diese Länder wurden für den katholischen Glauben gewonnen. In Rom ward eine eigene Kardinals-Kongregation der „Verbreitung des Glaubens“ gebildet, um die kirchliche Missions-

tätigkeit einheitlicher zu leiten. Im Osten von Asien wurde das Bekehrungswerk durch grausame Verfolgungen immer wieder gehindert. Hunderte von Missionären und Tausende von Christen starben den Martertod mit der gleichen heroischen Standhaftigkeit wie die Bekenner im alten Römerreich. Trotzdem wurden immer wieder neue Missionen unternommen. Allein im achtzehnten Jahrhundert schien für Japan jede Möglichkeit weiteren Wirkens ausgeschlossen, da alle Missionäre, die den Boden des Landes betraten, hingerichtet wurden. In China ward durch den Streit über gewisse, mit dem heidnischen Leben zusammenhängende Gebräuche, die von vielen Glaubensboten gestattet wurden, der Fortgang der Mission schwer geschädigt, und heftige Verfolgungen lähmten bald auch hier die Verbreitung des Christentums. Ähnliche Streitigkeiten wie in China entstanden unter den Missionären in Indien über die malabarischen Gebräuche und brachten große Schwierigkeiten. Dazu wurde durch die Eroberungen der protestantischen Holländer und Engländer in vielen Gebieten Asiens die Tätigkeit der katholischen Missionäre gehindert; das schmähliche Benehmen der protestantischen Holländer in Japan gegenüber den verfolgten katholischen Christen war geradezu ein Verrat am Christentum. Im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts setzten dann auch in Nordamerika die Glaubensboten der Kirche mit ihrer Tätigkeit ein. Durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu erfolgte noch ein letzter schwerer Schlag gegen die Missionen, da gerade die Jesuiten in der segensreichsten Weise an dem Werke der Heidenbekehrung teilgenommen hatten.

Die Geschichte der katholischen Heidenmission in der Zeit vom ausgehenden fünfzehnten bis ins achtzehnte Jahrhundert ist eine der glorreichsten Episoden in der ganzen Geschichte der Kirche. Es waren rein religiöse Motive, die sich hier in ihrer vollen Kraft wirksam zeigten. Die größten Opfer und Entbehrungen, Lebensgefahren und Martertod übernahmen die Glaubensboten in ihrem glühenden Eifer für die Verbreitung des Evangeliums. Ohne Rücksicht auf irgendwelche irdischen Vorteile unternahmen die Missionäre ihr Werk, nur getragen und gekräftigt durch die Gottesliebe, die in ihrer Seele brannte.

Die Kirche zeigte in glänzendster Weise gerade durch diese Glaubensboten, welche Fülle von religiöser Kraft trotz des tiefen Verfalles christlichen Lebens, der sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert so vielfach in der abendländischen Christenheit zeigte, in ihrem Schoße vorhanden war.

Einen neuen Aufschwung nahm die kirchliche Missionstätigkeit seit dem zweiten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts. Es trat eine neue Blütezeit der Glaubensverbreitung ein, die noch in der reichsten Entfaltung begriffen ist, die bereits die schönsten Früchte hervorgebracht hat und eine noch reichere Ernte für die Zukunft verspricht. Nicht bloß in den alten Missionsgebieten in Amerika, Afrika und Asien setzte die Tätigkeit zur Verbreitung des Glaubens, an der besonders zahlreiche Orden und eigene Missionsgenossenschaften beteiligt waren, ein. Das durch kühne Forschungsreisen erschlossene Innere von Afrika, die innern Gebiete asiatischer Länder, dann Australien und die Inselgruppen von Polynesien boten ein neues, ausgedehntes, aber auch schwieriges Feld für die Arbeit der Missionäre dar. Die christliche Kultur Europas zeigt sich als die Trägerin der Wirksamkeit der Glaubensboten. Sie bewährte sich als solche in Amerika und Australien, sie wird, das hoffen wir, auch in Afrika und Asien in dieser Hinsicht nicht versagen. Die Ära der Weltpolitik, in die wir eingetreten sind, bietet der Kirche ein willkommenes Mittel dar, den christlichen Glauben als die einzige dauernde Grundlage jeder höheren Geisteskultur und jeder auf der Wahrheit und Gerechtigkeit beruhenden höheren Lebensäußerung der Menschheit und ihrer Völkergruppen zu offenbaren. Dies haben die leitenden Organe der Kirche klar erkannt, und immer weiter suchen sie die Organisation der Missionstätigkeit auszudehnen mit Benutzung aller Faktoren, die sich in der fortschreitenden Zivilisation darbieten. Daher der stete Ausbau der Hierarchie in den Missionsländern, die Abgrenzung neuer Missionsgebiete, die Regelung der Wirksamkeit der verschiedenen Orden und Genossenschaften, die Gründung von Schulen, von Krankenhäusern und andern Instituten, das Bestreben, möglichst zahlreiche Mitarbeiter aus der einheimischen Bevölkerung der einzelnen Länder zu gewinnen. Mit welchem Aufwand von

Die Mission seit dem 19. Jahrhundert.

Anstrengung auf diesen verschiedenen Gebieten der Missionstätigkeit gearbeitet wird, zeigt ein Blick auf die statistischen Tabellen in den neuesten Darstellungen über den Gegenstand. So gibt z. B. Krose (Kirchliches Handbuch, V, Freiburg i. Br. 1916, S. 129 ff.) für die Zeit unmittelbar vor Ausbruch des Weltkrieges für Asien die Zahl der Missionspriester auf 11468 an, darunter 6550 Eingeborene; daneben wirkten 13471 Katechisten und Lehrer und 14929 Ordensschwestern; es bestanden 16014 Schulen. Welche Summe von opfervoller Tätigkeit im Dienste der Verbreitung des Evangeliums liegt nicht in solchen Zahlen eingeschlossen! Aber auch welche Rechtfertigung der providentiellen höheren Sendung der Kirche, die durch die Christianisierung der Völker Europas und den allseitigen Ausbau der christlichen Kultur bei den abendländischen Nationen die Grundlage für diese Verbreitung des Evangeliums in den übrigen Weltteilen geschaffen und sich stets als der festeste Hort der wahren höheren Kultur erwiesen hat! Die großen Führer im Werke der Verbreitung des Christentums, Männer wie Bonifatius, Las Casas, Franz Xaver und so viele andere, gehören zu den edelsten und größten Gestalten der Geschichte und zu den idealsten Vertretern religiösen und kulturellen Wirkens. Die Kraft des in der Missionsgeschichte vorliegenden Beweises für die übernatürliche Sendung der Kirche wird um so eindrucksvoller, wenn man bedenkt, daß darin eine spezifisch christliche Erscheinung zutage tritt. Außerhalb des Christentums gibt es nichts in der religiösen Geschichte der Menschheit, was mit den Glaubensboten der Kirche und dem ganzen Charakter ihres Wirkens in Parallele gesetzt werden könnte. Nur die in der Kirche liegenden übernatürlichen Kräfte können für eine tiefere Auffassung der Geschichte das Auftreten und die Tätigkeit der katholischen Glaubensboten erklären.

Protestantische Mission.

Es ist durchaus bezeichnend für den Standpunkt des kirchlichen Universalismus, daß bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts die Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Heiden der außereuropäischen Gebiete beinahe ausschließlich durch katholische Missionäre unternommen wurde. Die Stifter der protestantischen Sekten im sechzehnten Jahrhundert waren direkt missionsfeindlich, und auch noch später, im siebzehnten und achtzehnten Jahrhun-

dert, waren die Protestanten fast allgemein nicht bloß völlig gleichgültig dieser Aufgabe gegenüber, sondern in weiteren Kreisen protestantischer Theologen herrschte geradezu Opposition gegen den Missionsgedanken. Man suchte nachzuweisen, daß die Heidenmission gegen den Geist des Christentums sei (so Joh. Gerhard in Jena in seiner Schrift De locis theologicis, erschienen 1610—1621). Die Gründung von Kolonien durch die Holländer, Engländer und Dänen veranlaßte zwar einzelne protestantische Prediger, Missionen unter den in diesen Gebieten lebenden Heiden zu unternehmen. Zuerst geschah dies durch die holländischen Calvinisten im Interesse der Kolonien Hollands. Allein das 1622 zur Ausbildung von Missionären in Leiden eröffnete Seminar bestand nur zwölf Jahre, und die Tätigkeit der Prediger in den Kolonien war eine sehr träge und äußerliche; die meisten von ihnen kehrten bald in die Heimat zurück, da ihnen der wirkliche Glaubenseifer völlig mangelte; das Christentum der Mehrzahl unter den von ihnen Getauften hatte keinen Bestand. In Nordamerika suchte England im siebzehnten und besonders seit dem achtzehnten Jahrhundert im Interesse seiner Kolonien die Eingeborenen zum Christentum zu bringen; die Herrnhuter und Methodisten wirkten jedoch mehr als die anglikanischen Missionsgesellschaften, allein der Erfolg blieb sehr beschränkt. Ähnlich taten die Dänen in ihren westindischen Kolonien, für die im achtzehnten Jahrhundert ein Missionskollegium in Kopenhagen gegründet und eine Stiftung durch die Könige gemacht wurde. In Grönland wirkte ein norwegischer Prediger unter Beistand der dänischen Regierung. Das politische Interesse war bei all diesen Unternehmen mehr oder weniger ausschlaggebend. Es ist ein Beweis für den engen nationalen Geist der protestantischen Landeskirchen, für den Mangel an Erkenntnis der großen kirchlichen Aufgaben und für die irdische Gesinnung der Prediger, daß in diesen drei Jahrhunderten so wenig für eine ernstliche Tätigkeit auf dem Gebiete der Heidenmission geschah. Der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts vernichtete in den protestantischen Ländern auch noch die geringen Anregungen, die in dieser Beziehung gemacht worden waren.

Erst im neunzehnten Jahrhundert setzte bei den Protestanten eine wirkliche, in größerem Umfange unternommene Missionstätigkeit in den noch heidnischen Ländern ein. Sie ging von England aus, wo sie besonders durch die religiöse Reaktion gegen den Rationalismus, durch den Kampf gegen die Sklaverei und durch die koloniale Tätigkeit der Regierung geweckt wurde. Auch in anderen protestantischen Ländern erwachte jetzt das Interesse für die Heidenmission. Jedoch wie in England, so traten auch auf dem Kontinent anfänglich die amtlichen Kreise der protestantischen Landeskirchen der Bewegung feindlich gegenüber. Private Missionsgesellschaften unternahmen das Werk der Mission, sammelten Mittel und rüsteten Missionäre aus. Erst allmählich traten die Prediger der Landeskirchen

in die Bewegung ein. Heute sind die protestantischen Missionsgesellschaften sehr zahlreich und verfügen über viel reichere materielle Mittel als die katholischen Missionsunternehmen. Die meistens verheirateten, mit der Sorge für ihre Familie belasteten protestantischen Missionsprediger blieben in ihren Leistungen hinter den katholischen Missionären weit zurück. Das Christentum der von ihnen Getauften ist vielfach sehr äußerlich; irdische Rücksichten sind die Triebfeder vieler Bekehrungen, und die Pflege innerer Religiosität wie die Erziehung zu christlichem Tugendleben lassen viel zu wünschen übrig. Protestantische Forschungsreisende erkannten öfters die Überlegenheit der katholischen Mission über die protestantische offen an.

Religionsstatistik.

Nach der neuesten statistischen Schätzung von Pater Krose S. J. (Art. „Religionsstatistik" im „Staatslexikon" der Görresgesellschaft, 3. und 4. Aufl., IV, 588) ergibt sich bei einer Bevölkerung der Erde von rund 1561 Millionen Menschen als Zahl der Christen der verschiedenen Konfessionen 617 972 918; davon sind Katholiken 292 787 085; Protestanten der verschiedenen Bekenntnisse 186 055 624; Griechisch-Orthodoxe (mit Einschluß der Russisch-Orthodoxen) 127 541 718; Orientalische Schismatiker 8 974 989. Auf die verschiedenen Kontinente verteilen sich die Katholiken in folgender Weise: Europa 188 577 058, Asien 12 661 498, Australien und Ozeanien 1 244 055, Afrika 2 689 839, Amerika 87 614 635. Als Nichtchristen stehen jenen Zahlen gegenüber: Juden 12 989 751, Mohammedaner 207 067 840, Brahmanen 210 100 000, Buddhisten 125 270 000, Konfuzianer und Anhänger des Ahnenkultes 240 000 000, Taoisten und Schintoisten 49 000 000, Fetischanbeter und andere Heiden 91 604 000, andere und ohne Angabe 7 313 280. Inwieweit im Laufe der letzten Jahre eine Verschiebung in diesen Zahlen eingetreten ist, kann erst eine künftige statistische Erhebung zeigen.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre.

Die Kirche als Organ der übernatürlichen Offenbarung.

Das ganze Christentum ist gegründet auf die historische Persönlichkeit des Gottmenschen Jesus Christus. Sein Leben und seine Lehre sind der Abschluß der göttlichen Offenbarung an die Menschheit, so daß im Laufe der Kirchengeschichte keine neue Offenbarung mehr erfolgt. Den Aposteln und der in ihnen gegründeten Kirche wurde von Christus der Auftrag und damit die Vollmacht verliehen, unter stetem Beistand des Heiligen Geistes der Menschheit diese göttliche Offenbarung in unverfälschter Gestalt zu vermitteln und so die Menschen zu dem ihnen von ihrem Schöpfer gesetzten Ziele, der Vereinigung mit Gott im ewigen Heile, zu führen. Dies geschieht durch persönliche, eigene Tätigkeit der kirchlichen Organe, aber nicht in bloß materieller Mitteilung und formaler Erläuterung eines im einzelnen genau formulierten Lehrsystems; ein solches ist weder von Christus geschaffen noch in seinem Auftrag von den Aposteln gebildet worden. Die Kirche ist vielmehr ein lebendiger Organismus, auch im innern Ausbau und in der Verbreitung der Offenbarung. Daher hat es eine wirkliche Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit gegeben. Die kirchliche Glaubenslehre, obgleich im Keim objektiv vollständig vorhanden in der Offenbarung Christi, hat ihre Geschichte. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre ist eine doppelte; sie bezieht sich sowohl auf den Inhalt wie auf die Formulierung und Darstellung. Denn wenn auch die Offenbarung objektiv inhaltlich in Christus abgeschlossen ist, so sind die in ihr vorhandenen einzelnen Glaubenssätze in vielen

Punkten nur wie im Keim enthalten, der entfaltet werden muß. Ferner ist das subjektive Erfassen der geoffenbarten Wahrheit durch den menschlichen Geist ein stetig fortschreitendes. Glaubenswahrheiten, die frühere christliche Generationen gar nicht in bewußter, reflexiver Weise erkannt haben, obgleich sie im allgemeinen Depositum der Offenbarung eingeschlossen lagen, wurden in späteren Zeiten klar erfaßt und dargestellt. Mit dieser Entwicklung des Inhaltes verbindet sich eine weitgreifende formale Entfaltung des christlichen Dogmas, die immer mehr fortschreitet und die klare Erkenntnis des ganzen Gebietes der Offenbarung weiter fördert. Dies geschieht durch die geistige Tätigkeit der kirchlichen Theologen und Lehrer, die nur mit rein menschlichen Kräften in die tiefere Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes eindringen. Es geschieht aber bei außergewöhnlichen Anlässen auch durch das oberste, autoritative kirchliche Lehramt, indem einzelne Glaubenswahrheiten, genau formuliert und scharf umschrieben, als wirklich zur göttlichen Offenbarung gehörig erklärt werden. Dies ist die höchste formale Darlegung der im Keim vorhandenen übernatürlichen Wahrheit. Die gesamte Tätigkeit auf dem Gebiete der Erkenntnis der christlichen Glaubenswahrheiten und deren dogmatischer Formulierung wie wissenschaftlich-theologischer Erläuterung und Begründung ist von manchen historischen Faktoren beeinflußt, so daß die Kirchengeschichte nicht bloß die äußere, formale Entwicklung der kirchlichen Lehre und ihrer Ausgestaltung darlegen, sondern auch die innern treibenden Kräfte, die diese Entwicklung beeinflußten, erforschen kann.

Die Lehrentwicklung in den ersten drei Jahrhunderten.

Die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Lehre beginnt mit der apostolischen Zeit selbst. In einzelnen Stücken des neuen Testamentes, besonders in den Schriften des hl. Paulus, zeigt sich bereits eine spekulative Durchdringung und eine Formulierung von Lehrsätzen bezüglich einzelner Seiten der Offenbarung Christi. In der Urform des apostolischen Symbolums haben wir weiter einen Niederschlag des Glaubensbewußtseins der Urkirche auf Grund der apostolischen Lehre. Die Lehrüberlieferung der Apostel und die auf ihr beruhende Glaubenslehre der Urkirche berührten einzelne Lehrpunkte, die

in der griechischen Philosophie vom rein menschlich-natürlichen Standpunkte aus in den Kreis wissenschaftlicher Erkenntnis gezogen worden waren. Sie bot auch in ihrem Inhalt manche Anregung für philosophisch gebildete Geister, die Grundsätze natürlicher Wahrheitserkenntnis auf Lehrstücke der übernatürlichen Offenbarung anzuwenden, um sie weiter auszubauen und untereinander in innere Verbindung zu bringen. Dies geschah bereits durch die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, wie besonders die Schriften des hl. Justinus zeigen. In viel weiterem Maße jedoch entwickelten die Alexandriner Clemens und vor allem Origenes die teils spekulative, teils mystische Durchdringung und Systematisierung des Inhaltes der Glaubensregel und der Hl. Schrift auf Grund neuplatonischer Philosophie. Wenn auch manches unsicher und falsch war, so gelang es doch, unter wesentlicher Wahrung des Inhaltes der Offenbarung, soweit dieser damals klar und genau in der kirchlichen Lehre dargestellt war, die christlichen Wahrheiten in ein einheitliches Lehrsystem zu fassen. Es war die erste Blüte kirchlicher Theologie.

Gleichzeitig sehen wir, wie das kirchliche Lehramt zur Wahrung des Offenbarungsinhaltes eingreift. Unter mehreren in Rom weilenden Theologen wurde die Frage von den Beziehungen des Gottmenschen Christus zu Gott erörtert. In der Glaubensüberlieferung war die Lehre enthalten, daß es e i n e n Gott gibt, der Schöpfer und Herr alles Seins ist, daß Christus der Sohn Gottes und ebenso wahrer Gott ist und daß außerdem der Heilige Geist in der Taufformel, in Aussprüchen Christi und im Taufbekenntnis neben dem Vater und dem Sohn erscheint. Diese Glaubenslehre suchte man spekulativ, auf philosophischer Grundlage, zu durchdringen und die Einheit in Gott mit der Dreiheit (das Wort „Trinitas“ wurde damals von Tertullian geprägt) für das menschliche Denken in Harmonie zu bringen. Einzelne von den Lehrern, die sich mit diesen Spekulationen beschäftigten, gerieten auf Irrwege, so daß die römische Kirche ihnen gegenüber die Glaubenslehre, daß Gott e i n e r ist, daß Vater, Sohn und Geist Gott und zugleich voneinander verschieden sind, klar aussprach und vertrat und diejenigen Lehrer, die in ihren Schlußfolgerungen

nicht mit dieser Glaubensformel übereinstimmten, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß. Durch diese in Rom am Ausgang des zweiten und bei Beginn des dritten Jahrhunderts geführten Trinitätsstreitigkeiten gewann die römische Kirche auf Grund der apostolischen Lehrüberlieferung eine feste, klare, bewußte Glaubensanschauung über die hl. Trinität, die sie nachdrücklich vertrat, wenn schiefe oder unklare Ausdrücke von kirchlichen Lehrern gebraucht wurden, wie es der Papst Dionysius (259—268) dem Alexandrinischen Bischof Dionysius gegenüber tat. Diese klare Auffassung von dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn in der Dreifaltigkeit von seiten der römischen Kirche trat besonders hervor bei Gelegenheit des Arianischen Streites über die Gottheit des Logos im vierten Jahrhundert. Die ganze Bewegung auf dem Gebiete der kirchlichen Lehranschauung am Ende des zweiten und in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist typisch für die Entwicklung der Glaubenslehre. Sie zeigt die beginnende spekulative Durchdringung des Inhaltes der christlichen Lehrüberlieferung auf der Grundlage antiker philosophischer Erkenntnis und damit den Ausbau einer wissenschaftlichen Theologie, die so Großes geleistet hat in der Entfaltung des Inhaltes der Glaubenslehre. Sie offenbart aber auch die doppelte Tätigkeit der Kirche diesen Bestrebungen gegenüber: einerseits die auf solche spekulative Erörterungen formal gegründete scharfe Formulierung der Glaubenswahrheiten, anderseits das bewußte, treue Festhalten am Inhalte der ihr anvertrauten göttlichen Offenbarung und die bestimmte, autoritative Abweisung aller Lehranschauungen, die mit der Offenbarung im Widerspruch standen. Der Glaube an die Gottheit Christi und die sich daran anschließende Lehrentwicklung bietet ein höchst lehrreiches Beispiel dafür, wie bereits in der Kirche der ersten drei Jahrhunderte die bestimmte Erfassung und scharfe Ausprägung einer kirchlichen Lehre auf Grund der apostolischen Überlieferung sich vollzog. Auf der gleichen Linie bewegte sich die Entwicklung der Glaubenslehre in der Folgezeit. So konnte die immer reichere Entfaltung des Glaubensinhaltes und das Durchdringen der einzelnen Glaubenslehren durch menschliche Forschung vor sich gehen, ohne daß dabei die von Christus gebrachte und von den

Aposteln in seinem Auftrage verkündete göttliche Offenbarung irgendwie beeinträchtigt worden wäre.

Die neueste dogmengeschichtliche Forschung von ungläubigem Standpunkte aus sieht in der Entwicklung des kirchlichen Dogmas eine rein natürliche Evolution menschlicher Geisteserkenntnis unter dem Einflusse verschiedenartiger Faktoren, ja eine Entstellung und völlige Umänderung der Religion Jesu Christi durch die Ideen des Hellenismus, d. h. der gesamten damaligen, auf der griechischen Philosophie beruhenden höheren Lebensanschauungen in den gebildeten wie in den religiös gestimmten Kreisen des Heidentums. Diese angeblich rein historische Forschung läßt jedoch einen wesentlichen Faktor, nämlich die tatsächlich vorhandene apostolische Lehrüberlieferung, auf die sich die kirchlichen Theologen bereits im zweiten Jahrhundert ausdrücklich berufen, nicht zu seinem Rechte kommen. Sie unterscheidet ferner nicht zwischen dem Inhalte und der Form, zwischen dem Wesen und der spekulativen Erörterung der Glaubenswahrheiten. Auch abgesehen von diesen grundsätzlichen, methodischen Fehlern läßt sich bezüglich der einzelnen Glaubenswahrheiten, die in der Glaubensregel der alten Kirche ausgesprochen sind und damit als Ausgangspunkt und Richtschnur der spekulativen Erörterung erscheinen, kein Bruch mit dem Evangelium Christi, keine Neuschöpfung, im Widerspruch mit dem wirklichen Inhalte der Offenbarung Christi nachweisen.

Die Lehrentwicklung zur Zeit der großen Kirchenlehrer.

Eine neue, große Epoche der kirchlichen Lehrentwicklung begann im vierten Jahrhundert und dauerte bis gegen Ende des christlichen Altertums. Den äußern Anstoß dazu gab der Arianismus, der den Logos als ein Geschöpf auffaßte oder doch als dem Vater in seinem Wesen untergeordnet darstellte. Durch das Konzil von Nicäa (325) wurde diese Lehre verurteilt, und es ward ihr gegenüber als kirchliche Glaubenslehre verkündet, daß Jesus Christus „Gott ist aus Gott, gleichwesentlich dem Vater". In dem an diese dogmatische Definition sich anschließenden Kampfe erstanden in der Kirche geistesmächtige und glaubenseifrige Lehrer, die ihre gründliche Bildung in den Dienst der kirchlichen Theologie zur Verteidigung des überlieferten Glaubens stellten. Vor allem in der griechischen Reichshälfte treffen wir die großen Bischöfe und Kirchenväter Athanasius von Alexandrien, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, denen sich im Abendlande Hilarius von Poitiers und etwas später Ambrosius von Mailand anschließen. Durch die in formaler Hinsicht auf dem

antiken Wissen beruhende Geistesarbeit dieser Männer nahm die kirchliche Theologie einen großartigen Aufschwung, der zu einem weiteren Ausbau der Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes führte. Inhaltlich knüpft die ganze theologische Spekulation an die in den neutestamentlichen Schriften und der Glaubensregel der Urkirche enthaltenen Glaubensanschauungen an. Man kann im einzelnen verfolgen, wie sich auf Grund der in den apostolischen Schriften niedergelegten Lehrsätze durch die Folgezeit hindurch bis zur Definition von Nicäa und zu den theologischen Darlegungen der großen Lehrer des vierten Jahrhunderts die kirchliche Lehre über das eine göttliche Wesen und die drei Personen in Gott entwickelte und dabei klar erkennen, wie dadurch die Grundlage der Offenbarung Christi nicht bloß nicht verändert, sondern geradezu gesichert und vor Veränderung bewahrt wurde. Am klarsten tritt dies hervor beim hl. Augustinus, der die kirchliche Trinitätslehre in einem gewissen Sinne zum Abschlusse brachte. Jene kräftige Entfaltung der kirchlichen Lehrtätigkeit zeitigte eine herrliche Blüte der Theologie, da nun die bedeutendsten Geister der Zeit ihre Tätigkeit völlig in deren Dienst stellten. Die Vertreter der Antiochenischen Schule, Theodor von Mopsvestia und Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, der Alexandriner Cyrillus, die Abendländer Hieronymus und allen andern voran der gewaltige Augustinus, dann Papst Leo I. waren die großen Führer in diesem geistigen Ringen, das unsterbliche Leistungen auf dem Gebiete der Theologie hervorbrachte. Infolge neuer Lehrstreitigkeiten über die Person Christi wie über die Erlösung und die Gnade ward durch sie die hergebrachte Lehre entwickelt und verteidigt. Zugleich wurden durch ihre Tätigkeit die besten Ergebnisse der antiken Geistesarbeit der kirchlichen Wissenschaft dienstbar gemacht und dadurch für die Zukunft der höheren geistigen Bildung überhaupt erhalten.

Die Lehre über Christus und über die Gnade.

Aus theologischen Lehransichten der Antiochenischen Schule entstand eine falsche Anschauung über das Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen in Christus, indem die Verbindung der beiden Naturen in der Person des Gottmenschen zu äußerlich aufgefaßt wurde. Der byzantinische Patriarch

Nestorius wurde der Wortführer dieser Lehranschauung, die auf dem Konzil von Ephesus 431 verworfen ward. Aus der zu weit gehenden Opposition gegen diese Lehransicht entstand eine neue, besonders durch die Alexandrinische Schule vertretene Richtung, die der menschlichen Natur in Christus nicht gerecht wurde, sondern zu der Ansicht führte, daß diese völlig durch die göttliche absorbiert worden sei (Monophysitismus). Hier ging die klare und genaue Darlegung der wahren kirchlichen Lehre wieder vor allem von Rom aus; Papst Leo I. stellte die dogmatische Formel auf, die beide Extreme vermied und die durch das Konzil von Chalcedon (451) angenommen und proklamiert wurde. Die Fortsetzung der Kämpfe wegen des Monophysitismus, aus dem sich noch andere Lehrstreitigkeiten über die Wirksamkeit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auslösten, führte leider zur Bildung von getrennten Kirchengemeinschaften im Orient und damit zur immer größeren Schwächung der orientalischen Christenheit. Auch im Abendland wurde eine wichtige Frage der kirchlichen Lehre vor allem durch Augustinus im Gegensatz zu dem häretischen Pelagianismus eingehend behandelt: die Lehre von der Gnade und deren Verhältnis zum freien menschlichen Willen. Dabei kamen auch die grundlegenden Fragen über die Erlösung durch Christus und deren Wirksamkeit in der einzelnen Menschenseele zur Besprechung: ein Lehrgegenstand, der später noch in umfassenderer Weise in der Soteriologie weiter entwickelt werden sollte. Infolge jener Lehrstreitigkeiten wurde durch das kirchliche Lehramt eine Reihe von grundlegenden Glaubenswahrheiten über die menschliche Seele, den Urzustand, die Erbsünde, die Natur und Wirkung der Gnade, die Erlösung, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zum absoluten Wesen Gottes klarer herausgeschält und dargelegt und zugleich durch führende Geister auf theologischem Gebiete allseitig untersucht und beleuchtet. Dabei trat wieder kein Bruch ein mit der Vergangenheit, sondern die ganze Entwicklung auf kirchlichem Boden blieb durchaus im Rahmen des Offenbarungsinhaltes, der in der apostolischen Lehrüberlieferung niedergelegt ist, wie das vor allem bei den so wichtigen Glaubensanschauungen über die

Person des Gottmenschen und über die göttliche Gnade klar hervortritt.

Sakramentenlehre.

Durch den steten Gebrauch betreffs der feierlichen Aufnahme (initiatio) in die kirchliche Gemeinschaft (Taufe, Salbung, Eucharistie), durch die regelmäßige Teilnahme an dem eucharistischen Gottesdienst, durch die Übung der Buße und anderer besonderer Akte des kirchlichen Lebens bestand in der allgemeinen Überzeugung der Gläubigen eine feste Anschauung über die übernatürliche Wirksamkeit dieser religiösen Akte, die in ihrer Grundlage auf die apostolische Lehre zurückgeht, wie es vor allem bei der Taufe und der Eucharistie in der Urkirche klar hervortritt. Über diese beiden heiligen „Mysterien" der Kirche wie auch über die Buße, die Ehe und die Weihe der Mitglieder des Klerus wurden bereits von den Kirchenvätern des Altertums theologische Erörterungen gepflogen und auch gelegentlich kirchliche Entscheidungen getroffen, wie betreffs der Ketzertaufe und der Buße für die Kapitalsünden. Wir haben hier im Glauben der alten Kirche die Grundlage für die spätere reiche Entwicklung der Sakramentslehre.

Entwicklung der abendländischen Theologie im Mittelalter.

Während mehrerer Jahrhunderte zehrte die Kirche im Osten wie im Westen auf theologischem Gebiete an dem reichen Schatze, den ihr das Altertum hinterlassen hatte. Die morgenländische Christenheit, geschwächt durch ihre Spaltungen, bedrängt durch den Islam, vielfach gefesselt durch Nationalismus und Cäsaropapismus, eingeengt durch übertriebene Betonung äußerer Formeln, immer mehr losgelöst vom Mittelpunkte der kirchlichen Einheit, brachte es zu keiner bedeutenderen Fortentwicklung der kirchlichen Lehre. Aber sie hielt wenigstens die alte, rechtgläubige Grundlage ihrer Lehranschauungen wie auch die darauf gegründeten innerkirchlichen Einrichtungen im Gottesdienst und in den Heilsmitteln wie in der Hierarchie mit aller Treue fest. Im Abendlande dagegen entwickelte sich auf dem kirchlichen Boden, der mit der Christianisierung der germanischen Stämme bereitet worden war, unter dem Einflusse der zentralen Stellung der Kirche und der Freiheit, die sich diese bewahrt hatte, eine neue Blüte der Theologie und im Anschlusse daran eine reiche Weiterbildung der kirchlichen Lehre. Dabei boten die in Italien teil-

weise erhaltenen alten Schulen und vor allem die Schriften der griechischen Philosophen, besonders des Aristoteles, die formalen Leitsätze dar, auf die eine neue spekulative Behandlung der kirchlichen Glaubenswahrheiten und eine klare, streng logisch aufgebaute Systematisierung derselben gegründet werden konnte. Durch die theologischen Schulen von Tours und von Bec in der Normandie wurden die ersten bedeutenden Leistungen in dieser Richtung hervorgebracht. Vor allem war es der hl. Anselm von Aosta, später Erzbischof von Canterbury, dessen theologische Spekulation neue Wege wies. Die Grundfragen der geistigen Erkenntnis wurden dabei untersucht, das spekulative Forschen durch scharfe Darlegung der logischen Denkgesetze gefördert. Eine rege Tätigkeit entfaltete sich seit dem elften Jahrhundert auf diesem Gebiete und führte über Berengar und Petrus Lombardus zu der Blüte der sogenannten Scholastik im dreizehnten Jahrhundert, zu den Meisterwerken eines Thomas von Aquin, eines Alexander von Hales und ihrer Zeitgenossen. Hervorgegangen aus einer durchaus einheitlichen, streng auf dem Boden der kirchlichen Lehrüberlieferung stehenden, die besten philosophischen Erkenntnisse der Vorzeit benützenden und den vollen Inhalt der bisherigen theologischen Entwicklung berücksichtigenden Erfassung der christlichen Glaubensanschauung, bilden deren Werke herrliche Denkmäler einer gesunden, gründlichen und umfassenden Darlegung der gesamten höheren Geisteserkenntnis auf dem Gebiete der christlichen Glaubensoffenbarung. Die Theologen dieser Zeit schlossen sich eng an die großen Väter des Altertums an, indem sie die von ihnen gewonnenen Ergebnisse der Erkenntnis über das Wesen Gottes, über die heilige Dreifaltigkeit, über die Person und die beiden Naturen des Gottmenschen, über die Gnade und die Rechtfertigung übernahmen, teilweise vertieften und in ein geschlossenes Lehrsystem einfügten. Andere Teile der kirchlichen Lehrüberlieferung, vor allem die Erlösungslehre und die Sakramentenlehre, wurden in umfangreicher Weise ausgebaut und weiter entwickelt, ohne daß die Grundlage der Glaubensanschauungen der Urkirche verlassen worden wäre. Ferner wurden auch die Grundsätze der christlichen Moral spekulativ erörtert und in ein einheitliches System

gebracht, wobei wieder verschiedene Fragen über die Wirksamkeit der Erlösung im einzelnen Menschen zu gründlicher Erörterung gelangten. Nicht alle Anschauungen der großen Theologen jener Blütezeit der Scholastik sind als allgemein kirchliche Lehre aufzufassen, wie ja auch unter diesen Theologen selbst manche Lehrstreitigkeiten entstanden. Allein zahlreiche Punkte der allgemein kirchlichen Lehrüberlieferung sind durch sie dem geistigen Verständnis und der wissenschaftlichen Auffassung näher gebracht und in helles Licht gerückt worden, ohne Gefährdung des Inhaltes der Offenbarung. Denn die ganze Entwicklung vollzog sich in stetem Kontakt mit der kirchlichen Lehrautorität, die etwaige Auswüchse durch ihre Erklärungen beseitigte und eine Reihe von speziellen Punkten der Glaubensüberlieferung dabei klar formulierte. Die zugleich mit der Scholastik blühende Mystik war eine Art Gegengewicht, durch das eine zu einseitig intellektualistische Richtung von der Kirche fern gehalten wurde. Es ist ein nicht genug zu schätzendes Verdienst der großen Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, daß sie dieses großartige, in allen Teilen so fest gefügte Lehrgebäude auf der Grundlage der antiken Philosophie aufrichten konnten, ohne dabei den Inhalt der kirchlichen Glaubensüberlieferung zu gefährden, und dadurch eine weit ausgreifende neue Entwicklung der Kirchenlehre herbeiführten.

Die kirchliche Theologie seit dem 16. Jahrhundert.

Die kirchliche Entwicklung des Abendlandes führte leider im sechzehnten Jahrhundert zu einer großen religiösen Spaltung der christlichen abendländischen Völker durch die verschiedenen Formen des Protestantismus. Eine bei der Verbreitung des Protestantismus mitwirkende Ursache war das neue Bildungselement des Humanismus und die durch ihn gebrachte eigene Bewertung der antik-heidnischen Literatur und Kultur. Die Verbreitung des Humanismus erzeugte vielfach eine neue Geistesrichtung in der Erfassung der höheren Wahrheitserkenntnis, aus der neue Methoden wissenschaftlicher Forschung auch auf theologischem Gebiete hervorwuchsen. Der Protestantismus war in seinen Grundlehren über die Hl. Schrift als alleinige Glaubensquelle und über die Rechtfertigung durch den bloßen Glauben (in der Auffassung als subjektive Gewiß-

heit der persönlichen Rechtfertigung) ein völliger Bruch mit der bisherigen Lehre der Kirche. Auf dem Konzil von Trient wurde die Irrlehre abgewiesen und ihr gegenüber der wahre Inhalt der kirchlichen Glaubensüberlieferung über diese Punkte und alle damit zusammenhängenden Lehren klar bestimmt. Gerade die Definitionen dieses Konzils zeigen die reiche Entfaltung der auf der christlichen Offenbarung beruhenden Kirchenlehre während der vorhergehenden Jahrhunderte, für die jenes Konzil gleichsam einen Abschluß bildet. Die eingehenden und gründlichen Erörterungen über die einzelnen Lehrpunkte von seiten der Mitglieder des Konzils zeigen, im Gegensatz zu den Führern der religiösen Neuerung, den klar bewußten inneren Zusammenhang mit der gesamten bisherigen kirchlichen Lehrentwicklung: hier die harmonische innere Fortbildung, bei den Häretikern der gewaltsame Bruch. Die kirchliche Theologie erhielt nun wieder einen mächtigen Anstoß, teils durch den Kampf gegen die irrigen Lehren des Protestantismus, teils durch den Einfluß der neuen Richtung der humanistischen Geistesbildung und des Studiums der jetzt den weitesten Kreisen der Theologen zugänglich gemachten Werke der Kirchenväter und der übrigen Schriftsteller der Vorzeit. Diese neue Blüte kirchlicher Theologie entfaltete sich vor allem in den romanischen, der Kirche treu gebliebenen Ländern und zeitigte dort großartige Leistungen der christlichen Wissenschaft.

Auf dem Gebiete der Philosophie brachte das siebzehnte Jahrhundert mit Descartes eine neue Richtung, die in ihrer Entwicklung nicht bloß die Grundsätze der bisherigen höheren Geisteserkenntnis, sondern auch vielfach die Grundlage der christlichen Offenbarung zu zerstören drohte. Durch diese neue philosophische Richtung wurden einzelne Probleme aufgerollt, die in dieser Klarheit früher nicht gestellt worden waren. Da sie gerade die Grundlage der vernunftmäßigen Erkenntnis und damit unser Wissen von dem Wesen der Dinge betreffen, war es für die kirchlichen Lehrer notwendig, dazu Stellung zu nehmen, um so mehr, als überhaupt die Möglichkeit jeder objektiven, transzendentalen Wahrheitserfassung mit jenen Erkenntnisproblemen im Zusammenhang stand. Die christ-

liche Apologetik wurde dadurch zum Teil auf neue Bahnen gewiesen, und der kirchlichen Dogmatik wurden neue Elemente zur Darlegung verschiedener Lehrpunkte der kirchlichen Überlieferung zugeführt. Die reiche Ausbildung der Naturwissenschaften wie der Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, die genaue Aufstellung der wissenschaftlichen Gesetze für die Behandlung der Quellen und deren methodische Verwertung führte zu genauerer Erforschung der historisch-genetischen Entwicklung des Christentums vor allem in der Urzeit der Kirche. Neue, bisher unbekannte Quellen wurden zugänglich gemacht und die bereits bekannten schärfer untersucht. Die Forscher, die auf diese Weise die Gebiete der Philosophie, der Naturwissenschaften und der Geschichte bearbeiteten, stellten sich vielfach von vorneherein auf einen durchaus ungläubigen, jede Möglichkeit einer Übernatur und übernatürlichen Offenbarung leugnenden Standpunkt. Eine Reihe von falschen, das Gebiet der göttlichen Offenbarung und deren Erkenntnis berührenden Ansichten, die aus dieser Richtung hervorgegangen sind, wurden durch das Vatikanische Konzil verworfen. Schon um jene ungläubige Stellungnahme als ungerechtfertigt und falsch nachzuweisen, aber auch wegen der positiven Förderung, die der theologischen Untersuchung durch Herbeiziehung der auf jenen Gebieten als wahr erkannten Resultate menschlicher Denktätigkeit zuteil werden kann, waren die kirchlichen Lehrer angewiesen, ihre Tätigkeit diesen Gebieten zuzuwenden. Vor allem für die historischen Fächer der Theologie war damit ein großer Aufschwung verbunden; aber auch die Apologetik brachte bedeutende Leistungen hervor. Es ist eine Hauptaufgabe der heutigen kirchlichen Theologie, unter Wahrung des vollen Glaubensinhaltes der christlichen Offenbarung diese Methoden und Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit für die weitere Entfaltung unserer Kenntnis des Offenbarungsinhaltes und die Entwicklung der kirchlichen Lehre nutzbar zu machen in stetem Anschlusse an die Theologie der Vorzeit. Wenn in dieser wissenschaftlichen Tätigkeit Ansichten zutage treten, die mit der vollen, ungeteilten Annahme der kirchlichen Lehrüberlieferung unvereinbar sind, tritt die kirchliche Autorität ein, um den Irrtum zu brandmarken. Durch Verurteilung

falscher Ansichten werden zugleich neue Winke gegeben für die richtige Erforschung der objektiven Wahrheit. Von diesem Standpunkte aus allein ist die durch Pius X. erfolgte Verurteilung des sogenannten Modernismus zu beurteilen; darin gewinnt sie ihre wahre Bedeutung. Der dem Modernismus zugrunde liegende religiöse und philosophische Relativismus und Positivismus zerstört geradezu die Grundlage der übernatürlichen Offenbarung und macht eine sichere Erkenntnis der Glaubenswahrheiten unmöglich. Es hat sich in der neuesten Entwicklung klar herausgestellt, daß nur die Annahme der kirchlichen Lehrautorität den Glauben an die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten retten kann.

Schlußfolgerung aus der kirchlichen Lehrentwicklung.

Überblickt der Historiker die gesamte Entwicklung des kirchlichen Glaubensinhaltes und der christlichen Lehre von den Tagen der Apostel an bis heute, so muß er sich wieder die Frage stellen, ob eine derartige Erscheinung durch bloß natürliche Faktoren erklärt werden kann. Diese Frage drängt sich von selbst auf durch den Vergleich zwischen der Entfaltung der kirchlichen Lehre einerseits und der geschichtlichen Ausgestaltung der profanen Wissenschaften wie der Lehrentwicklung in den Kreisen der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften anderseits. In der ganzen historischen Entfaltung des kirchlichen Dogmas und der kirchlichen Lehre sehen wir eine in sich durchaus einheitliche, der Offenbarung Christi entsprechende, ohne innere Widersprüche wie ohne jeden Bruch mit der Vorzeit erfolgte, immer weiter schreitende Ausbildung der menschlichen Erkenntnis in den höchsten Fragen des Geisteslebens der Menschheit. Was zeigt uns dagegen die Geschichte der rein menschlichen profanen Wissenschaften? Welcher Zweig unseres Wissens auf diesen Gebieten hat heute noch die gleiche Grundlage, dieselben Gesetze, die gleiche Methode wie vor 2000, vor 1000, vor 500 Jahren? Besteht nicht in vielen Zweigen natürlichen Wissens die Tätigkeit einer Generation von Forschern zum großen Teil darin, das niederzureißen, was die vorhergehende aufgebaut hat? Und beziehen sich die Widersprüche gegen die Ergebnisse früherer Geistestätigkeit nicht großenteils gerade auf die grundlegenden Prinzipien und auf die früher als ganz sicher erscheinenden Re-

sultate? Die Folge davon war, daß man in weiten Kreisen nicht mehr die Erkenntnis und die Feststellung einer objektiven Wirklichkeit, sondern nur die auf einzelne Erscheinungen gerichtete, positive und zugleich mit dem Bewußtsein des Unvermögens zur Erkenntnis der inneren Zusammenhänge verbundene Forschung sowohl auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Geschichte, wie auf dem der menschlichen Geistestätigkeit als die „Wissenschaft" kennzeichnete, und daß das Wort von einer „banqueroute de la science" geprägt werden konnte. Ein gleiches Schwanken und eine sich in Widersprüchen bewegende Richtung zeigt sich auch auf dem Gebiete der religiösen Lehrentwicklung in den christlichen Gemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche. Besonders im Protestantismus, der mit der Leugnung der kirchlichen Lehrautorität einen Grundpfeiler des Christentums zerstörte, erwies sich eine einheitliche Lehrentwicklung und ein grundsätzliches Festhalten an der von Christus der Menschheit gebrachten göttlichen Offenbarung als unmöglich. Wohl suchte man in der ersten Zeit, im Widerspruch mit dem Grundprinzip des Protestantismus, in den Glaubenssymbolen eine gewisse Summe von übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten festzulegen. Allein schon der ältere Rationalismus räumte diese Grundlage hinweg, und der neuere Rationalismus läßt überhaupt weder eine Offenbarung noch ein Dogma im eigentlichen Sinne des Wortes gelten. Darum löst in der Entwicklungsgeschichte der protestantischen Lehre eine Schule die andere ab. Nicht bloß stand die grundsätzliche Glaubensanschauung des Protestantismus in direktem Widerspruch mit der Vorzeit, sie war ein Bruch mit der gesamten bisherigen Entfaltung des Glaubensinhaltes; auch die einzelnen theologischen Schulen bewegten sich in Widersprüchen, jeder innere Zusammenhang in der religiösen Erkenntnis löst sich immer mehr auf. So erscheint die katholische Kirche in dem mit einem bewußten, treuen Festhalten an der Offenbarung Christi verbundenen, stets fortschreitenden Entfalten des Inhaltes der Offenbarung als die einzige Vertreterin der Einheit und des ununterbrochenen inneren Zusammenhanges mit der ganzen wahren Glaubenslehre der Vergangenheit bis zu den Aposteln hinauf. Alle Form der Häresie

dagegen erweist sich als eine Abweichung von dem Inhalte der genuinen Offenbarung und der mit ihr innerlich zusammenhängenden Glaubensüberlieferung. Die Wurzel der Häresie ist die irrtumsfähige, rein menschliche Erkenntnis. Drängt sich da nicht der Schluß auf, daß die Tätigkeit der Kirche in Erhaltung und Entwicklung des Offenbarungsinhaltes keine bloß menschliche sein kann?

Viertes Kapitel.

Die Kirche, die Mutter der Heiligen.

Das christliche Lebensideal verwirklicht durch die Heiligen.

Die glorreichsten Seiten der Geschichte der Kirche sind diejenigen, auf denen das Leben ihrer Heiligen geschildert wird. Nirgends zeigt sich das übernatürliche Element, die unbesiegbare sittliche Kraft der Kirche in so hellem Glanze wie in der zahllosen Schar ihrer Kinder, deren Leben nur von dem einen Grundsatz geleitet wurde: vollkommene Liebe zu Gott und auf ihr beruhende Erfüllung des göttlichen Willens. Im Leben des gottmenschlichen Stifters der Kirche war das höchste Muster gegeben, in dessen Nachahmung von den ersten Tagen des Christentums an bis heute unzählige Gläubige ihr Lebensideal erkannten. Und dieses Streben ist nicht etwas Zufälliges, es liegt im innersten Wesen des katholischen Glaubens begründet; es entspringt unmittelbar und notwendigerweise aus der vollkommenen Beobachtung der von der Kirche aufgestellten Lebensnorm. Die Kirche hat von Anfang an zu allen Zeiten unentwegt festgehalten an den höchsten sittlichen Forderungen, die einen beständigen Kampf mit der gefallenen menschlichen Natur und mit der von nichtchristlichen Grundsätzen geleiteten „Welt“ verlangen. Dabei lehrt sie, daß der Mensch aus seiner eigenen Kraft nicht zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen vermag, sondern dazu des beständigen Beistandes der göttlichen Gnade bedarf. Dadurch bleibt in den Heiligen, die auch die höchsten Stufen der Überwindung ihrer selbst und der Welt in der vollkommenen Liebe Gottes erreicht haben, immer das Bewußtsein der eigenen Schwäche lebendig; daher das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, die tiefste Demut, die Nachsicht mit den Fehlern

der Mitmenschen: Tugenden, die immer mit der Heiligkeit verbunden sind. Hierauf beruht der große Unterschied zwischen den Heiligen der Kirche und den Erscheinungen des Aszetismus in außerchristlichen Kreisen. Bei aller Mannigfaltigkeit im Leben der Heiligen sind diese in mittelbarer oder unmittelbarer Weise zugleich vielfach die eifrigsten Förderer echt christlicher Religiosität in ihrer Zeit und ihrer Umgebung geworden. Die vollkommensten Glieder der Kirche erscheinen zugleich als die edelsten Repräsentanten des wahren, reinen Menschentums. Solche Heroen der christlichen Vollkommenheit gab es stets in allen Klassen der Gläubigen und unter den verschiedenartigsten Lebensverhältnissen. Die Heiligkeit ist an keinen Stand, an keine kirchliche oder weltliche Stellung gebunden; sie ist das eigenste, freieste Produkt jedes einzelnen, unter Beihilfe der göttlichen Gnade. Alle Gläubigen finden zu allen Zeiten das Vorbild heiliger Mitbrüder, die in den gleichen Lebensumständen wie sie selbst und mit den gleichen Mitteln, die auch ihnen zu Gebote stehen, ihr Leben ausschließlich nach den Normen des kirchlichen Sittengesetzes, im Streben nach der vollkommenen Liebe zu Gott eingerichtet haben. Denn das Ideal der Vollkommenheit liegt nach der Auffassung der katholischen Kirche und nach der Praxis der Heiligen durchaus in der reinen, alles Denken und Tun des Menschen beherrschenden Liebe zu Gott. Sie allein ist die Wurzel, aus der das reiche, in der größten Mannigfaltigkeit erblühende Leben der Heroen der christlichen Vollkommenheit in der Kirche erwachsen ist.

Heilige des christlichen Altertums.

Von Anfang an war die Kirche die Trägerin und die Vermittlerin dieses sittlichen Lebensideals. Mitten in der Sittenlosigkeit der Heidenwelt lehrte sie Demut und Entsagung, Enthaltsamkeit und Keuschheit, zeigte sie, wie die Vorurteile des Lebens und die Schrecken des Todes zu überwinden seien, bildete sie an ihren Kindern das Ideal, das Christus, ihr göttlicher Stifter, in seinem Leben dargestellt hatte. Trotz der verhältnismäßig wenigen Nachrichten, die wir über die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte besitzen, kennen wir eine ganze Reihe von Idealgestalten christlichen Lebens in jener Zeit. Abgesehen von den Blutzeugen, die im Glauben die Kraft fanden, ihr Leben im treuen Bekenntnis Christi zu opfern,

finden wir heilige Bischöfe, wie Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Melito von Sardes, Cyprian von Karthago, die nicht bloß als Martyrer, sondern in ihrer ganzen Lebenstätigkeit jenen Eifer in der Liebe Gottes zeigten, den Ignatius in seinem Römerbriefe in so glühenden Ausdrücken geschildert hat. An sie reihen sich christliche Aszeten, die in der Beschäftigung mit den höchsten geistigen Dingen ihre Lebensaufgabe erblickten, wie der große theologische Lehrer Origenes. In den letzten Zeiten des Römerreiches, da doch von den kirchlichen Vorstehern vielfach bittere Klagen erhoben wurden über das Eindringen weltlichen Lebens in die Kirche, gab es noch großartige Beispiele der sittlichen Macht des Christentums. Diese zeigte sich in glänzendster Weise in einzelnen Familien; in Kappadozien erzog die hl. Nonna ihre Kinder Gregor, den späteren Bischof von Nazianz und gelehrten Kirchenvater, Cäsarius und Gorgonia zu ernst religiösem Streben; die heilige Makrina, die ältere, wurde die Mutter von zwei Generationen christlicher Heiligen; sie beeinflußte ihren Sohn Basilius und dessen Gattin Emmelia, dann wieder die älteren von ihren Enkeln, darunter die jüngere Makrina, diese edle Blüte im Garten christlicher Jungfräulichkeit, die drei späteren Bischöfe Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Petrus von Sebaste, von denen die beiden ersten zugleich Leuchten der kirchlichen Theologie wurden. Eine Reihe hervorragender Bischöfe, die durch Glaubenstreue, Pflichteifer und persönliche Heiligkeit in gleicher Weise ausgezeichnet waren, opferten ihre ganze Kraft dem kirchlichen Dienste. Die Päpste Leo I. und Gregor I., die Bischöfe Athanasius von Alexandrien, Chrysostomus von Konstantinopel, Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo waren Idealgestalten, die in diesen Zeiten des Hinsiechens des Römerreiches die ganze Macht der christlichen Grundsätze ihren Mitmenschen vermittelten. Hieronymus wirkte Großes in der Förderung des aszetischen Lebens in der so stark verweltlichten römischen Aristokratie. In Ägypten, in Palästina und weiter im Orient zogen sich Tausende von Einsiedlern und Mönchen von dem Weltleben zurück, um in der größten Abtötung, in völliger Entsagung den übernatürlichen Dingen ihr Leben zu widmen. In Italien erstand ein

Benedikt von Nursia, der nicht bloß selbst mit einigen Genossen eine so praktische und zugleich so vollkommene Form religiösen Lebens übte, sondern auch in seiner Regel die Grundlage schuf, nach der ganze Generationen von Männern, die nur Gottes Ehre suchten, ihr Leben einrichteten und zugleich der Kirche in verschiedener Weise, je nach den Zeitumständen, die größten Dienste erwiesen.

Heilige des Mittelalters und der Neuzeit.

Die Betätigung des Strebens nach vollkommenem Leben in der Liebe zu Gott und in Nachahmung des Beispiels Christi hat niemals in der Kirche gefehlt. In allen Perioden der Kirchengeschichte finden wir Heilige in den verschiedensten Lebenslagen, Vertreter jeden Alters, jeden Geschlechtes, jeden Standes. Scharen von Glaubensboten, unterstüzt von hochherzigen Frauen, die ihre Tätigkeit ebenso wie jene in den Dienst der Sache Gottes stellten, und zwar aus rein religiösen Beweggründen, widmeten sich der Bekehrung der germanischen Stämme. Nach der Auflösung des karolingischen Reiches traten im neunten und zehnten Jahrhundert jene traurigen Zeiten des Verfalles des kirchlichen und des gesamten höheren Lebens ein, die fast eine Vernichtung der christlichen Kultur des Abendlandes befürchten ließen. Allein auch in dieser dunklen Periode fehlte es nicht an Lichtgestalten, deren stille Wirksamkeit eine Erneuerung des religiösen Lebens vorbereitete, die dann im elften und zwölften Jahrhundert in so großartiger Weise durchgeführt wurde. Hier treffen wir die Ordensleute Odo und Odilo von Cluny, Dunstan in England, Gerard in Lothringen, Bruno von Köln, den großen Papst Gregor VII., den sittenstrengen Kardinal Petrus Damianus, Bischöfe wie Anselm und Thomas von Canterbury, einen Bernhard von Clairvaux, der fast das gesamte christliche Abendland in seine von glühender Gottesliebe genährte, seeleneifrige Tätigkeit hineinbezog. Das dreizehnte Jahrhundert, das die größte Entwicklung der kirchlich-politischen Macht der kirchlichen Organe, des Papsttums wie des Klerus überhaupt, aufweist, ist zugleich das Zeitalter eines Ludwig IX. von Frankreich, einer Elisabeth von Thüringen, eines Franziskus von Assisi, eines Dominikus, eines Thomas von Aquin, eines Bonaventura. Die folgenden beiden Jahrhunderte, die durch den „Ruf nach Reform“ in

der Kirche gekennzeichnet sind, zeigen uns doch auch Heiligengestalten, die als Muster des innigsten religiösen Lebens dastehen, wie Katharina von Siena, Birgitta von Schweden, Franziska Romana, Bischöfe wie Andreas Corsini von Fiesole, Antonin von Florenz, Laurentius Giustiniani von Venedig, Ordensleute wie Bernardin von Siena, Johann von Kapistran, Vinzenz Ferrerius, Geistesmänner wie Thomas von Kempis.

Nach dem großen Glaubensabfall in Mittel- und Nordeuropa im sechzehnten Jahrhundert standen in der Kirche wieder Scharen von Heiligen auf, deren leuchtendes Beispiel und unermüdliche geistliche Tätigkeit das religiös-sittliche Leben der Christenheit erneuerte, durch deren Glaubenseifer zugleich Millionen neuer Glieder in den außereuropäischen Weltteilen der Kirche zugeführt wurden. In den weitesten Kreisen der abendländischen Christenheit wirkten sowohl persönlich wie durch ihre Ordensstiftungen Männer wie Ignatius von Loyola, Kajetan, Johann von Gott, Kamillus von Lellis, Joseph Calasanza, Vinzenz von Paul, Franz von Sales. Als Helden christlichen Tugendlebens und seeleneifrigen Wirkens erscheinen Franz Xaver, Thomas von Villanova, Felix von Cantalicio, Fidelis von Sigmaringen und so viele andere. Innigste Vereinigung mit Gott in der Kontemplation und zugleich segensreiches Wirken nach außen vereinigen heilige Frauengestalten dieser Zeit: Theresia, Angela von Mericis, Katharina de Riccis, Magdalena de Pazzis, Johanna Franziska von Chantal. Eine gewaltige Kraft zu geistiger Lebenserneuerung drang durch diese christlichen Tugendhelden in alle Schichten des katholischen Volkes. Eine wahre, das ganze religiöse Leben neu belebende Reform auf der vollen, ungeschmälerten Grundlage des katholischen Glaubensinhaltes wurde durch ihre Tätigkeit hervorgebracht und wirkte in der fruchtbringendsten Weise in der Folgezeit nach. Die Verflachung der sogenannten Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts konnte das Fortwirken dieser tiefgreifenden innern Erneuerung nicht zerstören. Nicht bloß zeigen einzelne Heiligengestalten, wie der Bischof und Ordensstifter Alfons von Liguori, der arme Bettler Benedikt Joseph Labre, der römische Priester Johann Baptist de Rossi, Paul vom Kreuz und andere, daß die religiöse Kraft der Kirche nicht

erstorben war. Die Greuel der französischen Revolution sahen im Welt- und Ordensklerus, unter Ordensfrauen, unter Männern und Frauen in der Welt eine ganze Anzahl christlicher Heroen, die freudig und gottergeben für das treue Festhalten an ihrer religiösen Überzeugung in den Tod gingen. Es zeigte sich, welche Fülle sittlicher Kraft noch vorhanden war in einem Volke, dessen leitende Kreise fast völlig von Glaubens- und Sittenlosigkeit verdorben schienen. In der uns am nächsten liegenden Zeitepoche fehlen ebensowenig wie in irgend einem anderen Zeitraum der Kirchengeschichte leuchtende Muster der christlichen Heiligkeit; es sei hingewiesen auf den Pfarrer Vianney von Ars, auf den Kapuziner Theodosius Florintöni, auf den Redemptoristen Klemens Hofbauer, auf Don Bosco, auf Elisabeth Seton, die Bischöfe Gartland und Edward Baron in Nordamerika, dann auf die zahlreichen Blutzeugen, die auch im neunzehnten Jahrhundert der Eifer für die Verbreitung des Christentums im heidnischen Asien der Kirche geschenkt hat.

Grundzug der christlichen Heiligkeit.

Der gemeinsame Grundzug, der bei der größten Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen unter den Heiligen der Kirche immer hervortritt, ist der, daß sie alle von rein religiösen Beweggründen in ihrem Leben geleitet wurden. Die höchste sittliche persönliche Lebensführung in möglichst getreuer Beobachtung der Gebote und in der Nachahmung des Beispieles Christi aus Liebe zu Gott bildet die Grundlage des Lebens bei allen Heiligen. Ihre Tätigkeit nach außen knüpft sich an diese Grundrichtung an; sie ist beherrscht von der wahren, übernatürlichen Nächstenliebe, die mit der Gottesliebe unzertrennlich verbunden ist. Daher wirkten sie auch auf ihre Umgebung ein durch die Förderung der sittlichen Vervollkommnung der einzelnen, und hierin liegt ihre ganze religiös-ethische Kraft. So hat sich die Kirche gerade durch den Einfluß und die Tätigkeit der Heiligen stets aus sich selbst heraus, durch ihre innere Kraft und auf der Grundlage ihrer eigenen, von ihren edelsten Gliedern in vollkommener Weise praktisch betätigten, übernatürlichen Lebenswahrheiten immer wieder aus teilweisem Verfalle aufgerichtet und erneuert. Hier offenbart sich der grundsätzliche Unterschied zwischen der kirchlichen

Tätigkeit zur Wiederbelebung des religiösen Strebens und der außer ihr und gegen sie unternommenen Reform. Die Führer der letzteren waren nicht von rein übernatürlich religiösen Motiven geleitet; sie wirkten nicht zuerst die wahre innere Selbsterneuerung in der Nachahmung Christi und in der vollkommenen Ausprägung des christlichen Sittengesetzes in ihrem eigenen Leben. Stets zeigten sich in ihrem Wirken die menschlichen Leidenschaften, und darum stützten sie sich in ihrer Tätigkeit nach außen vielfach auf die weltlichen Faktoren und auf die niederen Triebe und Bestrebungen im Menschen. Wohl hinderte das nicht, daß auch im Protestantismus bedeutende sittlich-soziale Erneuerer des Lebens, Männer wie Frauen, auftraten, die aus reinen religiösen Motiven Großes leisteten. Allein die Wurzel dieser Motive ist eine allgemein christliche; sie hat sich in dem alten, gemeinsamen religiösen Boden gebildet, und die aus ihr hervorgewachsenen Früchte sind daher eine Rechtfertigung der katholischen Lehre und Praxis in der Betätigung der christlichen Vollkommenheit.

Das kirchliche Ordensleben.

Eine eigene Stellung in der Ausprägung des christlichen Lebensideals in der Kirche nehmen die religiösen Orden ein. Sie beruhen auf der Betätigung der vollkommenen Liebe Gottes, des christlichen Heiligkeitsideals, durch die Übung der drei evangelischen Räte, der ehelosen Keuschheit, der Armut und des Gehorsams. Denn diese bezwecken in Theorie und Praxis nichts anderes als die Unterwerfung des ganzen Menschen unter das Gebot der Liebe Gottes. Seit dem vierten Jahrhundert entwickelte sich, zunächst im Orient, ausgehend von Ägypten, dann auch im Abendlande, eine besondere Form der Übung christlicher Aszese in dem Mönchtum. Während bis dahin einzelne Gläubige in nicht geringer Zahl, ohne sich von der gewöhnlichen Lebensart ihrer Mitbürger abzusondern, in jungfräulicher Enthaltsamkeit sich möglichst von den weltlichen Dingen freigemacht und den religiösen Bestrebungen ihre Tätigkeit gewidmet hatten, entstanden jetzt eigene Vereinigungen von Aszeten, deren Mitglieder sich gemeinsam jenem Streben hingaben. Das Mönchtum beruht auf dem Aszetentum der drei ersten Jahrhunderte; alle Hypothesen, die in außerchristlichen Erscheinungen den Ursprung des Mönchslebens

suchen, sind unhaltbar (s. oben S. 18). Die Ausgestaltung des Mönchtums zeigt große Verschiedenheiten, je nach dem Volkscharakter und den Lebensbedürfnissen des Landes, den Modalitäten des religiös-kirchlichen Lebens, der besondern praktischen Betätigung der betreffenden Gemeinschaft. So bildeten sich in den Wüsten von Ägypten, Palästina und Syrien zahlreiche Kolonien von Anachoreten, die durch einen älteren Einsiedler geleitet wurden, ohne festere Organisation und eigentliche Regel. Die einzelnen Aszeten richteten ihr Leben nach dem Muster großer Vorbilder ein. Um hochverehrte Väter des Anachoretentums wie Antonius, Ammon, Makarius in Ägypten, Hilarion in Palästina sammelten sich ganze Scharen von Einsiedlern, die der genußsüchtigen Welt des absterbenden Römertums die höchsten Beispiele der Entsagung vor Augen hielten. Daneben entwickelte sich das Klosterleben, indem die Mönche ihre Wohnräume in einem größeren Gebäudekomplex, zum Teil in bewohnten Gegenden, oft in der Nähe von Städten, erhielten und ihr Tagwerk wie ihre religiösen Übungen nach einer bestimmten Regel einrichteten. Die ältesten Gründungen dieser Art entstanden ebenfalls in Ägypten um die Mitte des vierten Jahrhunderts; sie verdankten ihre Entstehung dem hl. Pachomius. Ein wesentlicher Grundzug unterscheidet diese Form des religiösen Lebens von außerchristlichen Erscheinungen ähnlicher Art, nämlich die Betonung der wahren christlichen Frömmigkeit, die Pflege der innern Läuterung in der Unterwerfung aller Leidenschaften und Begierden unter das göttliche Gesetz, die Lossagung von der Welt aus Liebe zu Gott. Dadurch wurde das Mönchtum auch in den eigentümlichen Formen, die es gelegentlich im Orient annahm (Styliten), niemals zu einer Übung rein mechanischer und äußerer Aszese, wie sie sich in nichtchristlichen Erscheinungen, z. B. in Indien, vorfindet.

Mönchsregeln.

Im Orient schrieb gegen Ausgang des vierten Jahrhunderts der große Bischof und Kirchenlehrer Basilius von Cäsarea († 379) eine vortreffliche Ordensregel mit einer auf tiefer Kenntnis des menschlichen Herzens gegründeten Anleitung zum aszetischen Leben. Im Gehorsam gegen den Obern, in dem Verzicht auf eigenen irdischen Besitz, in der Unterwerfung aller sinnlichen Triebe und Leidenschaften unter die Herrschaft des

Geistes durch innere und äußere Abtötung erkannte Basilius die feste Grundlage der wahren Aszese. Seine Regel verbreitete sich immer mehr und bildete die hauptsächliche Form für das Klosterleben in der orientalischen Kirche. Mit der Entartung des religiösen Lebens im Orient verlor sich auch der richtige Geist des Mönchtums, und die Trennung von der kirchlichen Einheit entzog ihm die Mittel zu einer innern Erneuerung. Während der Jahrhunderte seiner Blüte am Ausgang der altchristlichen Periode übte das Mönchtum einen sehr bedeutenden Einfluß auf das kirchliche Leben und auf die Pflege ernster christlicher Frömmigkeit aus. Im Abendlande gewann die Ordnung, die Benedikt von Nursia († 543) den von ihm gegründeten Klöstern gegeben hatte, die weiteste Verbreitung. Der Geist der Autorität, der Ordnung, des weisen Maßhaltens, der so recht dem römischen Wesen entspricht, machte sie in vortrefflicher Weise geeignet, als Norm für das Klosterleben unter den verschiedensten Verhältnissen zu dienen. Sie bewährte sich in großartiger Weise durch alle Zeitalter der Kirchengeschichte hindurch. Mit segensreichem Erfolge wirkten die Benediktiner bei der Bekehrung der germanischen Völkerstämme zum Christentum und bei der Erziehung der neuen abendländischen Völkerfamilie zu christlicher Sitte. Der große Missionär Bonifatius ist in seiner ganzen Tätigkeit ein Repräsentant des Geistes, der im Benediktinerorden wirksam war. Wenn in der Folgezeit, unter dem Einflusse verschiedener Umstände, das religiös-sittliche Leben sank und sich mannigfache Mißstände im Klerus, in den Klöstern wie im Volke zeigten, so wurde die innere Erneuerung des christlichen Lebens öfter in mächtiger Weise unterstützt durch die Tätigkeit der reformierten, auf die ursprüngliche Observanz zurückgeführten Benediktinermönche. Trefflich wirkten die Klöster, die zu Beginn des neunten Jahrhunderts durch Benedikt von Aniane, im zehnten Jahrhundert durch Bischöfe wie Konrad von Konstanz, Wolfgang von Regensburg, Adalbert von Magdeburg, durch Äbte wie Gerhard von Brogne, Gotthard, später Bischof in Hildesheim, zur Beobachtung der Ordensdisziplin zurückgebracht worden waren. Noch nachhaltiger wurde die Wirksamkeit der Kongregation von Cluny, die in der großen

kirchlichen Reformbewegung des elften Jahrhunderts, im Zeitalter Gregors VII., geradezu ein Hauptfaktor in der Erneuerung des kirchlichen Lebens wurde, wenn auch mehr in indirekter Weise durch ihre Einwirkung auf den Klerus und auf höhere weltliche Kreise. Eine Reihe von religiösen Genossenschaften gingen als mehr selbständige Schöpfungen aus dem Stamme der Benediktiner hervor und boten in ihren Klöstern zahllosen, nach höherer Betätigung der Lebensgrundsätze Christi strebenden Seelen Heimstätten dar, die zugleich Brennpunkte für die weitere Verbreitung echt christlichen Lebens und für die Ausübung der christlichen Nächstenliebe wurden. Unter ihnen wurden vor allem die Zisterzienser von großer Bedeutung, bei denen der Geist des hl. Bernhard, dieser hervorragenden, mächtig wirkenden Persönlichkeit des zwölften Jahrhunderts, maßgebend geworden war. So hat sich die Regel des hl. Benedikt mit ihrer pädagogischen Weisheit, ihrer organisatorischen Kraft, ihren maßvollen Forderungen und ihrem tiefen christlichen Ernst in dem so vielgestaltigen Leben der abendländischen Völker als ein Hauptelement der Pflege und Verbreitung christlicher Sitte, wahrer Frömmigkeit und höherer geistiger Kultur bewährt.

Franz von Assisi und die Bettelorden.

Die äußere Machtstellung des Klerus im öffentlichen Leben der christlichen Völker, der große Reichtum, den die Kirche durch Schenkungen der Großen wie des Volkes zu eigen erhielt, führten in vielfacher Hinsicht ernste Gefahren für das kirchliche Leben herbei. Besonders der Klerus ward dadurch nur zu sehr der Versuchung ausgesetzt, in der Ausnützung dieser hohen weltlichen Stellung, in der Vermehrung der äußeren Machtmittel und in der Behauptung aller erworbenen Rechte und Besitzungen das Hauptziel seiner Tätigkeit zu finden. Dabei mußte der eigentliche kirchliche und religiöse Lebensberuf der Kleriker, für den alles andere nur Mittel zum Zweck sein durfte, nämlich die Pflege christlichen Tugendlebens im Volke und die darauf zielende, pflichttreue, im wahrhaft religiösen Geiste vollzogene Verwaltung der Gnadenmittel der Kirche, in mancher Hinsicht schwere Einbuße erleiden. Überhaupt verlor der Klerus durch seine äußere Stellung vielfach den Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Volke, für dessen Bedürfnisse er kein Verständ-

nis mehr hatte. Ferner mußte eine in einzelnen Kreisen der Gläubigen entstehende, tiefere Erfassung des christlich-religiösen Lebensideals, wie es sich im Leben Christi, der Apostel und der Heiligen ausgeprägt hatte, es zum Bewußtsein bringen, daß der äußere Glanz und der große Reichtum der Kirche wie das Leben, das viele unter den kirchlichen Vorstehern führten, jenem Lebensideal keineswegs entsprach. Schon die eifrigen Wanderprediger und Volksmissionare des zwölften Jahrhunderts, wie Robert von Xanten, der Stifter der Prämonstratenser, Robert von Arbrissel, Gründer der Kongregation von Fontevrault, legten daher einen hauptsächlichen Nachdruck auf ein Leben der Buße und der freiwilligen Armut, sowie auf seelsorgliches Wirken unter dem Volke. Diese Bestrebungen bargen ohne Zweifel den Keim zu ernster Verinnerlichung des christlichen Lebens und zu einer weitgreifenden Erneuerung des Volkes im religiösen Geiste. Da sich dabei jedoch notwendigerweise der Widerspruch zeigte, der in der Stellung und dem Reichtum des Klerus lag, so konnte sich leicht eine grundsätzliche Opposition gegen die kirchliche Hierarchie als solche und eine Leugnung christlicher Glaubenswahrheiten mit solchen Bewegungen verbinden, besonders wenn sie von Laienkreisen ausgingen. An dieser Klippe scheiterte das Unternehmen des ehemaligen Kaufmannes Waldus aus Lyon, der mit seiner Predigt von der Armut Christi nicht bloß mit den kirchlichen Organen, sondern auch mit der Glaubenslehre in Konflikt geriet. Dagegen setzte zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Italien eine religiöse Bewegung ein, die den Gedanken der Nachahmung Christi in völliger Armut und in der Predigt der Buße zur innern religiösen Erneuerung erfaßte und in treuem Festhalten am katholischen Glauben wie in demütiger Anerkennung der kirchlichen Hierarchen als der Nachfolger der Apostel verwirklichte. Den Anstoß zu dieser Bewegung, die sich bald in allen Teilen der abendländischen Christenheit verbreitete, gab Franz von Assisi, dieser so originelle und anziehende Apostel der Armut und der innigsten Gottesliebe. In dem durch ihn gegründeten Franziskanerorden erhielt jenes Streben eine feste Gestalt und konnte sich nun zur Pflege echt religiösen Innenlebens in den weitesten Schich-

ten des Volkes frei entfalten. Mehr mit der unmittelbaren Aufgabe, den Irrlehrern jener Zeit mit den apostolischen Mitteln der Belehrung und des Beispiels vollkommenen christlichen Lebens entgegenzutreten, gründete zu gleicher Zeit der Spanier Dominikus seine Genossenschaft der Predigerbrüder. Auch diese nahm bald den Grundsatz vollkommener Armut in ihre Verfassung auf und trat so an die Seite der Franziskaner. Beide Orden wirkten nicht minder Großes in der Pflege der kirchlichen Wissenschaft, da sich ihnen von selbst die Notwendigkeit gründlicher theologischer Bildung für die ersprießliche seelsorgliche Tätigkeit und für die Verwaltung des Predigtamtes aufdrängte. Scharen von Jüngern dieser beiden Ordensstifter Franziskus und Dominikus zeigten sich als vollkommene Nachahmer der Armut, der Entsagung, des Seeleneifers und der barmherzigen Milde des Heilandes. Sie vertraten in berechtigter und entsprechender Weise diese wesentliche Seite der Erscheinung des Christentums, nicht als Gegner, sondern als Gehilfen des Klerus. Trotz der großen inneren Kämpfe, die schon im dreizehnten Jahrhundert im Franziskanerorden entstanden, haben die Jünger des hl. Franz von Assisi durch Lehre und Beispiel im christlichen Volke auf das segensreichste gewirkt und, ebenso wie die Söhne des hl. Dominikus, durch ihre Missionen die weitere Verbreitung des Christentums erfolgreich gefördert.

Die Gesellschaft Jesu.

Der mit dem Konstanzer Konzil zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts in der Kirche erhobene „Ruf nach Reform", des kirchlichen Lebens fand seine Verwirklichung in größerem Maßstabe erst seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, leider nachdem durch die Katastrophe des Protestantismus ein großer Teil der abendländischen christlichen Völker von der Einheit der Kirche losgerissen worden war. Ein Hauptverdienst an diesem großen Werke der inneren Kirchenreform durch die Neubelebung des wahren religiösen Geistes und die Pflege der christlichen Frömmigkeit erwarb sich die Gesellschaft Jesu. Sie gehört zu den Orden der Regularkleriker, die im sechzehnten Jahrhundert entstanden und eine neue Erscheinungsform im kirchlichen Ordensleben bilden. Diese kamen nämlich den religiösen Bedürfnissen der Zeit dadurch entgegen, daß sie die

Ausübung der Seelsorge in all ihren Formen, die Erziehung und den Unterricht der Jugend, die Ausbildung der Kleriker für ihren Beruf, die Sorge für Arme und Kranke als ihre hauptsächlichste Aufgabe betrachteten. Unter den Regularklerikern wurden die Jesuiten weitaus die wichtigsten, sowohl was die Zahl ihrer Mitglieder als was den Umfang und den Erfolg ihrer Tätigkeit betrifft. Als ersten Zweck hatte Ignatius von Loyola, da er am 15. August 1534 in der Dionysiuskirche auf dem Montmartre in Paris mit seinen Genossen sich durch ein Gelübde für den Dienst der Kirche verpflichtete, die Bekehrung der Ungläubigen ins Auge gefaßt, aber mit dem Zusatz, daß er mit seiner kleinen Schar sich dem Papste für jede Mission zur Verfügung stellen wollte. Tatsächlich wurde die Tätigkeit in der Seelsorge unter dem christlichen Volke die erste Beschäftigung der Mitglieder der Gesellschaft, wozu jedoch sehr bald auch das Wirken in der Heidenmission hinzukam. Der leitende Grundsatz des Ordens war, die Ehre Gottes nach Kräften zu fördern, sowohl bei den Mitgliedern des Ordens selbst wie bei möglichst vielen Mitmenschen. Durch Gründung von Schulen, Ausbildung tüchtiger Priester, Belebung des wahren klerikalen Geistes in den geistlichen Übungen, durch Predigt, Katechese und Volksmissionen, durch Wirken im Beichtstuhle und am Krankenbett, durch religiöse Schriften, polemische Werke gegen die Irrlehre, kurz, auf alle Weise arbeiteten sie am Heile der Seelen in den christlichen Ländern. Nicht minder wirkten sie in den neuentdeckten Gebieten von Afrika, Asien und Amerika für die Verbreitung des Christentums unter den Heidenvölkern mit großartigem Erfolge, aber auch mit dem größten Heldenmute, der sich in dem Martertode so zahlreicher Missionäre offenbarte. Für die innere Heiligung der Mitglieder des Ordens und deren Vorbereitung auf den geistigen Kampf, den sie zu führen hatten, dienten vor allem die „geistlichen Übungen", die Ignatius verfaßt hatte und die sich seither nicht bloß für den Orden selbst, sondern für viele Tausende im Weltklerus wie in der Laienwelt als eine vortreffliche Anleitung zu wahrem christlichen Leben in der getreuen Gefolgschaft des göttlichen Heilandes bewährt haben. Eine Reihe großer Heiligen, die zum Segen der Kirche auf

den verschiedensten Gebieten wirkten, gingen aus dem Orden hervor: Franz Xaver, der große Heidenapostel, Franz Regis, der seeleneifrige Volksmissionar, Petrus Claver, der Apostel und Beschützer der Negersklaven, Franz Borgias, der in seiner Weltverachtung ein Muster der Nachfolge Jesu wurde, Franz von Hieronymo, der eifrige Prediger, Petrus Canisius, die drei jugendlichen Heroen der vollkommenen Gottesliebe, Stanislaus Kostka, Aloysius von Gonzaga, Johannes Berchmans. Mögen auch die Bahnen, die in der späteren Entwicklung des Ordens durch einzelne Mitglieder in ihrer Tätigkeit eingeschlagen wurden, sich als irrig und unrichtig erwiesen haben, die Gesellschaft Jesu hat sich Jahrhunderte hindurch auf den Gebieten der Jugenderziehung, der Volksseelsorge, der Pflege echt geistlicher Gesinnung im Weltklerus, der kirchlichen und auch der profanen Wissenschaft die größten Verdienste erworben. Mag auch im achtzehnten Jahrhundert eine teilweise Umgestaltung, nicht der Grundlage der Gesellschaft, sondern der Art und Weise ihres Wirkens, durch Abschaffung eingerissener Mißbräuche in einzelnen Gegenden notwendig gewesen sein, die gänzliche Aufhebung des Ordens zeigte sich als ein schwerer Fehlgriff vom Standpunkte des kirchlichen Interesses aus, und die neue, lebensvolle Entfaltung der Gesellschaft Jesu seit ihrer Wiederherstellung, das segensreiche Wirken zahlreicher Mitglieder derselben auf den verschiedensten Gebieten des religiösen und wissenschaftlichen Lebens, der Erziehung wie der geistigen Kulturbestrebungen überhaupt, wurde die beste Rechtfertigung der Jesuiten.

Religiöse Kongregationen.

Die große Mannigfaltigkeit der kulturellen Entfaltung der neueren Zeit, die völlige Umgestaltung so mancher Lebensformen, die Jahrhunderte lang bestanden hatten, weckten eine Reihe von neuen Bedürfnissen in der Pflege des religiösen Lebens und stellten die kirchlichen Organe vor neue Aufgaben. Dieser Entwicklung entsprachen neue Schöpfungen auf dem Boden der religiösen Orden, deren Eigentümlichkeit vor allem darin bestand, daß sie meistens für bestimmte praktische Zwecke, sei es der Seelsorge, des Unterrichts oder der karitativen Tätigkeit, gegründet wurden. Das Gefüge dieser neuen Ordensgründungen war insofern ein loseres, als sie meistens

„religiöse Kongregationen" waren, deren Mitglieder bloß einfache Gelübde, sei es auf Lebenszeit, sei es auf eine bestimmte Zeitdauer, ablegten, und die schon dadurch eine größere Bewegungsfreiheit der einzelnen Mitglieder gestatteten. Viele von diesen Neuschöpfungen behielten eine mehr lokale Bedeutung, einzelne jedoch breiteten sich über große Gebiete christlicher Länder aus und gewannen eine allgemeine Bedeutung in der Betätigung des religiösen und sozialen Lebens. Zu diesen Kongregationen gehören die 1732 vom hl. Alfons von Liguori gestifteten Redemptoristen, die hauptsächlich durch Volksmissionen, Aushilfe in der Seelsorge und populäre religiöse Schriften wirkten. Einen ähnlichen Zweck haben auch die vom hl. Paul vom Kreuz 1725 gestifteten Passionisten, die vor allem in der Andacht zum Leiden des Herrn das Mittel zur Förderung wahrer Bußgesinnung erblickten; dann die Lazaristen, die ihre Gründung dem hl. Vinzenz von Paul verdanken. Eine andere Richtung vertreten die vom hl. Johann Baptist de la Salle zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gegründeten christlichen Schulbrüder, die vorwiegend in Frankreich sich um den Unterricht und die Erziehung der Jugend hohe Verdienste erwarben. Der Pflege religiösen Lebens in bestimmten Kreisen des Volkes und zugleich der kirchlichen Wissenschaft widmeten sich die Oratorianer. Von besonderer Bedeutung wurden die Institute von Weltpriestern, die sich der Heidenmission widmen, vor allem die verschiedenen Seminare für auswärtige Missionen in Frankreich, aus denen viele seeleneifrige und opferwillige Glaubensboten hervorgingen. Die von Don Bosco 1855 gestiftete Genossenschaft der Salesianer zur Erziehung und Ausbildung armer und verwahrloster Knaben entwickelt sich zu immer größerer Blüte. Diesen und andern Männerkongregationen stellen sich eine große Zahl weiblicher Kongregationen an die Seite, für die in erster Linie die Krankenpflege, die Unterstützung der Armen, die Erziehung von Waisenkindern, der Unterricht für die Mädchen der verschiedenen Gesellschaftsklassen als Tätigkeitsgebiete erscheinen. Die größte Verbreitung fanden die barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul. Auch in der Heidenmission leisten viele von diesen weiblichen Orden die trefflichsten Dienste. Allein neben diesen

Ordensbildungen, die vorwiegend auf eine praktische Tätigkeit nach außen gerichtet sind, erscheinen in allen Perioden der Kirchengeschichte auch solche, die ausschließlich die Pflege des geistigen Lebens ihrer eigenen Mitglieder bezwecken, durch Gebet, Abtötung, Betrachtung, Gottesdienst die persönliche Heiligung fördern und zugleich Gott für die Sünden der Menschen Genugtuung leisten. Der Hauptzweck dieser Orden beruht nicht minder auf dem Boden der wahren christlichen Religiosität, nämlich auf der Nachahmung des Gebetslebens des göttlichen Heilandes.

Überblicken wir die reiche Entfaltung christlichen Lebens in den kirchlichen Orden, so fällt besonders auf, wie mannigfaltig und den verschiedensten Bedürfnissen angepaßt, bei der gemeinsamen Grundlage, die Tätigkeit der hauptsächlichen Familien der Religiosen sich ausgestaltet hat. Die großen Orden waren wie geschaffen für die religiösen Bedürfnisse ihrer Zeit. Man kann sagen, daß es unter den im religiösen Leben am meisten hervorragenden Persönlichkeiten der einzelnen Epochen der Kirchengeschichte kaum welche gab, die ihre Zeit tiefer verstanden und besser die geeigneten Mittel zur Heilung der vorhandenen Schäden, zur Förderung wahrhaft christlicher Gesinnung und zur Pflege passender sozialer Betätigung zu zeigen wußten als die großen Ordensstifter. Und doch waren sie weit entfernt, an weltliche, rein menschliche Faktoren zu appellieren, die verschlungenen Wege der Weltklugheit zu betreten und diese ihren Jüngern zu zeigen. Der Ausgangspunkt und die Grundlage ihres Wirkens war nichts anders als die möglichst vollkommene Nachahmung der Lehren und des Beispieles Christi, der völlig selbstlose, nur durch übernatürliche Erwägungen beherrschte Dienst des Herrn, das Streben nach persönlicher Heiligung und infolge davon, mittelbar oder unmittelbar, die Förderung des Strebens nach geistigen Gütern bei ihren Mitmenschen. Hier liegt die Wurzel der Kraft und des Einflusses, den die religiösen Orden, solange sie dem Geiste ihrer Stifter treu blieben, auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens ausgeübt haben. Nur die übernatürlichen Kräfte, die Christus seiner Kirche eingepflanzt hat, können in adäquater Weise diese Erscheinung in der Geschichte der

Kirche erklären. Etwas Ähnliches gibt es nicht außerhalb des Christentums, und auch im Christentum zeigt sich die naturgemäße, stets am Ideal des Lebens Christi sich erneuernde, eine volle Betätigung der christlichen Grundsätze offenbarende Entwicklung in ihrem ganzen Umfang bloß in der katholischen Kirche.

Zeiten des Verfalles im kirchlichen Leben.

Die Geschichte der Kirche zeigt in bezug auf die praktische Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals durch die Gläubigen im Laufe der Zeiten bedeutende Schwankungen. Auf Perioden großer Blüte des christlichen Lebens folgen andere Zeiten tiefen Verfalls im sittlichen Zustande weiter Kreise unter den Gliedern der Kirche. Auch in den einzelnen Zeitabschnitten ist die Lage nicht überall die gleiche; während in einem Lande ein kräftiger Aufschwung erkennbar ist, zeigen andere Länder in der gleichen Zeit einen beklagenswerten Tiefstand auf religiös-sittlichem Gebiete. Aber zugleich treten auch große Gegensätze hervor, indem in der gleichen Epoche unter den Gläubigen desselben Landes neben dem sittlichen Verfall einzelner Kreise sich wieder bei andern Kreisen ein sittenreines, tief religiöses und von den Grundsätzen der christlichen Vollkommenheit getragenes Leben offenbart. Die mannigfaltigen Einflüsse, die im Leben des einzelnen wie der Völker in kultureller Hinsicht wirksam sind, zeigen sich ebenfalls in der Entfaltung des praktisch-religiösen Lebens. Der Charakter der Völker, fest eingewurzelte Sitten und Gebräuche, die allgemeinen Kulturzustände in materieller wie geistiger Hinsicht, die unter früheren Verhältnissen historisch gewordenen und später festgehaltenen Einrichtungen, das Beispiel der führenden Kreise, großer allgemeiner Wohlstand und der damit verbundene Zug zum Genuß der irdischen Güter, Roheit oder große Verfeinerung der Sitten, alles das sind Faktoren, die ihre Wirkung auch auf dem praktisch-religiösen Gebiete geltend gemacht haben. Dazu kommen die in jedem einzelnen Menschen wirksamen Einflüsse, da die Verwirklichung des Heiles das eigenste, individuelle Werk jedes Menschen ist und sein muß. Von der Beeinflussung durch alle diese verschiedenen Faktoren ist kein Stand in der Kirche ausgenommen. Der Klerus hat in seiner Stellung keine un-

bedingte Gewähr, davon verschont zu bleiben. Gerade eine äußerlich glänzende Lage der Kirche, die ihr reiche irdische Mittel zur Verfügung stellt, enthält für die Mitglieder des Klerus die große Gefahr der Verweltlichung und damit der Abwendung von ihren heiligen Pflichten. Ferner machten sich mancherlei starke Einflüsse, die von den Beziehungen der Kirche zu den weltlichen Mächten und zu politischen Dingen herkommen, gerade in der Stellung der kirchlichen Vorsteher am meisten geltend.

Mißstände im Leben des Klerus im 9. und 10. Jahrhundert.

Die nachteiligen Einflüsse, die das sittliche Leben nach den Geboten des Christentums hindern und die innere Kraft der Kirche lähmen können, traten in einzelnen Epochen der Kirchengeschichte gerade in den höchsten Kreisen der Hierarchie, beim Papsttum und im Episkopat, in trauriger Weise hervor. Ein tieferes Eindringen in die Ursachen, die in den verschiedenen Zeiten die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens mitbedingten, zeigt die Faktoren auf, die jenen Erscheinungen zugrunde liegen. Die betrübenden Vorgänge, die sich im Laufe des zehnten Jahrhunderts in den höchsten kirchlichen Kreisen in Rom wie auch im Klerus anderer Teile des christlichen Abendlandes abspielten, offenbaren vielfach einen Tiefstand religiösen und sittlichen Fühlens, der an die Zeiten schlimmster Barbarei erinnert. Diese Zustände hängen enge zusammen mit dem Verfalle des Karolingerreiches.

Die Schöpfung des Reiches Karls des Großen und seiner inneren Einrichtungen geschah in engster Verbindung mit der Kirche und ihren Organen. Dadurch entstand eine Vermischung des politischen und des kirchlichen Lebens, die der Kirche großen Einfluß in weltlichen Dingen, aber auch der staatlichen Gewalt maßgebende Einwirkung in kirchlichen Fragen, wie Besetzung der Bischofssitze, Verleihung von Abteien, Bestimmungen über Kirchengut u. dgl., verschaffte. Die Völker, die im karolingischen Reiche vereinigt waren, zeigten eine große Verschiedenheit in Sprache, in Charakter, in materieller wie in geistiger Entwicklung. Großenteils begannen sie erst unter Leitung der Kirche aus der Barbarei zu einer höheren Kulturstufe emporzusteigen. Es war unmöglich, daß in der kurzen Zeit von einigen Generationen die veredelnde Kraft des Christentums alle Schichten der Bevölkerung durchdrang und die Überreste des Heidentums wie der Barbarei in ihren Lebensäußerungen vertilgte. Das ganze Reich Karls des Großen war wesentlich eine Schöpfung dieses gewaltigen Herrschers. Es hätte mehrerer ebenso bedeuten-

der Nachfolger des großen Kaisers bedurft, um seinem Werke dauernden Bestand zu sichern. Allein diese erschienen nicht, und sehr bald nach Karls Tod trat der Verfall des Reiches ein. Die in künstlicher Weise geeinten Völker begannen ihre eigenen Wege zu gehen. In Rom und dem römischen Gebiete wie in anderen Teilen Italiens, wo man die fränkische Übermacht vielfach nur ungern getragen hatte, begann der Streit zwischen einzelnen Dynastien und Großen, von denen jeder ein möglichst großes Stück des zerfallenen Reiches an sich reißen wollte. Rom besonders wurde das Streitobjekt einzelner feindseliger Adelspartien, die von keiner überlegenen Macht niedergehalten wurden. In diesen lokalen, politischen Parteizwist wurde das Papsttum vielfach hineingezogen und dadurch auf das tiefste erniedrigt. Die herrschende Partei suchte einen ihrer Anhänger auf den päpstlichen Stuhl zu bringen, oft ohne jede Rücksicht auf persönliche Würdigkeit, so daß einzelne sittlich sehr tief stehende Männer auf die höchste kirchliche Stelle erhoben wurden. Auch geschah es, daß die von einer Partei aufgestellten Päpste von einer siegreichen Gegenpartei gewaltsam beseitigt wurden, wie überhaupt die wieder hervorbrechende barbarische Roheit sich in abschreckender Weise offenbarte. So war auch jene schauerliche Komödie möglich, daß Papst Stephan VI., der von der spoletanischen Partei eingesetzt worden war (896), den Leichnam seines zweiten Vorgängers Formosus, der den deutschen König Arnulf zum Kaiser gekrönt hatte, ausgraben, vor ein Synodalgericht bringen, verurteilen und verstümmeln ließ. Allein mitten in dem allgemeinen Verfall bildeten sich im Schoße der Kirche selbst und auf religiösem Boden die Kräfte aus, durch die die christliche Kultur gerettet wurde.

Verfall und Reform im 11. und 12. Jahrhundert.

Durch wiederholtes Eingreifen der römischen Kaiser deutscher Nation wurde das Papsttum aus den unwürdigen Fesseln der römischen Adelsparteien befreit. Allein das Laienregiment in der Kirche drohte die kirchliche Freiheit zu lähmen; die Bischofssitze, Abteien und andere hohe hierarchische Stellen wurden auf weltliche Rücksichten hin verliehen; sittliche Ausschreitungen, besonders Priesterehe und Konkubinat, waren in vielen Gegenden im Klerus eingerissen. Aus dieser Lage wurde die Kirche wieder befreit durch die Tätigkeit großer Päpste, vor allem eines Gregor VII. Neubelebung des religiösen Bewußtseins, ernste und opferfreudige Betätigung echt christlicher Bestrebungen, Pflege wahrer Religiosität in weiten Kreisen des Klerus und des Volkes, Befreiung der Kirche von den Fesseln weltlicher Übermacht und Erweckung des Pflichtbewußtseins gegenüber ihrem eigentlichen Berufe

bei den Mitgliedern des Klerus, waren die Früchte dieser zielbewußten und segensreichen Tätigkeit. Dieses kräftige Emporstreben religiöser Kräfte in der Kirche erzeugte die große christliche Kulturblüte des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die auf allen Gebieten des geistigen Lebens reiche Früchte zeitigte und die Kirche als Mittelpunkt und als Beherrscherin der abendländischen christlichen Völkerfamilie erscheinen ließ. Das ganze Kulturleben stand in seinen religiösen wie in den sozialen und politischen Äußerungen im Zeichen der kirchlichen Herrschaft. Herrliche Kirchengebäude erstanden in großer Zahl, reich ausgestattet mit allem, was zum Gottesdienste und zum Unterhalte des Klerus notwendig war. Großartige Stiftungen für religiöse und wohltätige Zwecke wurden gemacht. Das Familienleben war beherrscht von wahrhaft christlichen Grundsätzen, die nicht minder den zahlreichen, für die verschiedensten Zwecke gestifteten Vereinigungen und Genossenschaften verschiedener Art zugrunde lagen. Bei vielen Gliedern der Kirche aus allen Rangstufen des Klerus, aus dem Ordensstande wie aus dem Laienvolke sehen wir herrliche Beispiele christlicher Tugend. Wenn auch noch manche Schattenseiten vorhanden waren, so zeigen doch die beiden Jahrhunderte von 1100 bis 1300 eine so großartige Entfaltung des kirchlichen Lebens auf allen Gebieten, so reiche und edle Früchte, aus echtem christlichen Stamme erwachsen, daß diese Epoche zu den besten in der Kirchengeschichte, vom religiösen Standpunkte aus beurteilt, gerechnet werden muß. Die Entwicklung des ganzen religiösen Lebens dieser Zeit ist ein glänzender Beweis für die mächtigen und vielgestaltigen Kräfte, die der Kirche zur Erneuerung des Lebens der Völker auch nach tiefem Verfalle zu Gebote stehen.

Neuer Verfall im 15. Jahrhundert.

In gleicher Weise offenbarte sich die übernatürliche Kraft der Kirche zur inneren religiösen Erneuerung ihres Organismus nach der neuen Entartung, die in der Zeit vom vierzehnten bis zum beginnenden sechzehnten Jahrhundert eintrat. Hier war vor allem die Hierarchie bis zum Papsttum hinauf in Mitleidenschaft gezogen worden. Der tiefere Grund dieser Entartung liegt darin, daß die rein religiösen, auf das übernatürliche Leben hinzielenden Kräfte in den leitenden Kreisen der

Kirche vielfach völlig brachlagen und das Interesse sich in zu großem Maße den irdischen Dingen zugekehrt hatte. Damit trat eine Verweltlichung in den Schichten des höheren Klerus ein, die besonders für das sittliche Leben verhängnisvoll werden mußte. Auch hier können wir die äußeren Einflüsse feststellen, die ein derartiges Sinken der wahren Religiosität hervorbrachten und die bewirkten, daß manche Mitglieder des höheren Klerus bis zu den Inhabern der obersten kirchlichen Gewalt ein Leben führten, das mit den christlichen Grundsätzen durchaus in Widerspruch stand.

Die äußere, weltliche Machtstellung der Kirche und ihrer Organe, der große Reichtum an zeitlichen Gütern, die ausgedehnte Verwickelung in weltliche und politische Dinge, die sich aus der ganzen Stellung der Kirche in den vorhergehenden Jahrhunderten ergeben hatten, bewirkten, daß ein großer Teil des Klerus aus rein irdischen Rücksichten in den kirchlichen Dienst trat. In ihrer Stellung richteten sie naturgemäß ihr Interesse hauptsächlich auf weltliche Angelegenheiten und förderten durch irdische Mittel die äußeren Vorteile und Rechte, die mit ihrem Amte verbunden waren. Die eigentlich kirchlichen Pflichten in der Förderung der religiösen Bestrebungen traten dabei vielfach völlig in den Hintergrund. Die Kirchenfürsten fühlten und betätigten sich zum großen Teil mehr als weltliche Herrscher denn als kirchliche Vorsteher der Gläubigen. In die gleiche Zeit fiel die Neubelebung der klassischen Studien durch die Renaissance, die in manchen Kreisen mit einem Wiedererwachen heidnischen Geistes verbunden war; rein irdische Bestrebungen auf dem Gebiete der Literatur und der Kunst nahmen zu ausschließlich das Interesse in Anspruch; ein krasser Materialismus machte sich breit, der in irdischem Genuß und in Reichtum sein höchstes Ziel fand. Die vielfach verweltlichten Leiter der Kirche verstanden es nicht, dieser Richtung gegenüber die christlichen Grundsätze zur Geltung zu bringen; sie gingen zum Teil, auch in Rom, zu sehr auf diese Tendenzen ein und erschienen als die hauptsächlichen Förderer der Bestrebungen der Renaissance. Wohl wurde seit dem vierzehnten Jahrhundert der Ruf nach „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“ von ernst gesinnten Männern erhoben, und in einzelnen Kreisen zeigten sich auch bedeutende Ansätze zu einer Erneuerung des religiösen Lebens. Allein eine wirkliche, allgemeine Reform, besonders des Klerus selbst, wurde im fünfzehnten Jahrhundert nicht durchgeführt. Die Entartung wurde in vielen Kreisen des höheren Klerus in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts nur größer. Hieraus erklärt sich, wie es möglich war, daß ein Mann wie Alexander VI. zum Papste erwählt werden und auf dem päpstlichen Stuhle ein Leben führen konnte, das sein Andenken dem sittlichen Abscheu der Nach-

Alexander VI.

welt überlieferte; wie mehrere andere Päpste dieser Zeit, die in ihrem früheren Leben nicht ohne sittliche Befleckung geblieben waren, als oberste Leiter der Kirche mehr die politischen Interessen, die weltlichen und künstlerischen Bestrebungen der Renaissance, die Bereicherung ihrer Verwandten förderten als das geistige Wohl der Kirche. Manche Vertreter des Episkopates und andere kirchliche Würdenträger handelten nicht anders. Vom religiösen Standpunkte aus kann man dieses wesentlich auf das Irdische gerichtete Bestreben nur tief bedauern und durchaus verurteilen trotz der glänzenden Eigenschaften als Herrscher, als Politiker, als Förderer der Kunst und Wissenschaft, die mehrere von den Renaissancepäpsten in ihrer Regierung offenbarten.

Wahre Reform der Kirche.

Vielleicht in keiner Zeit ihrer Geschichte hat die Kirche ihre übernatürliche innere Kraft in so hervorragender Weise gezeigt als in der Reaktion gegen diese unchristliche Verweltlichung einer großen Zahl ihrer obersten Leiter. Eine rein menschliche Organisation, deren maßgebende Führer in solcher Weise gegen die wichtigsten grundlegenden Prinzipien dieser Organisation gehandelt hätten, wäre wohl unfehlbar der Auflösung anheimgefallen. Das Leben der Völker und die Entwicklung irdischer Einrichtungen zeigen dem Historiker hierfür Beispiele genug. Allein die Kirche hat sich von innen heraus wieder erneuert und das religiöse Leben ihrer Leiter wie ihrer übrigen Glieder reformiert. Bereits in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts standen im Klerus von Italien und Spanien einzelne eifrige, von echt kirchlichem Geiste beseelte Männer auf, die für die Betätigung christlicher Grundsätze in ihren Kreisen Großes wirkten. Eine neue, an innerem Werte und an idealem Streben im christlichen Sinne überaus reiche Periode begann um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts und hat sich trotz einzelner Schwankungen in glänzender Weise weiter entwickelt. Sobald die inneren religiösen Kräfte der Kirche wirksam und von deren Vertretern nutzbar gemacht wurden, erfolgte von selbst jene wahre Reform, deren großartige Früchte sich in der Tätigkeit der vielen hervorragenden Heiligen, der ungezählten Scharen opferwilliger Glaubensboten, der zahlreichen seeleneifrigen, nur auf das geistige Wohl der Seelen bedachten Bischöfe und Priester, der tüchtigen, ihre hohe Aufgabe mit vollem Ernste erfassenden Päpste zeigten. Richtig betrachtet können daher jene Beispiele sittlichen Tief-

standes unter den Leitern der Kirche, wie sie uns in der Zeit der Renaissance entgegentreten, keinen Beweisgrund gegen den übernatürlichen Charakter und gegen die göttliche Leitung der Kirche liefern; denn eine solche Entartung hat ihre Ursache nur in der Abweichung von den echten kirchlichen Grundsätzen, in der Untreue derjenigen, die als Vertreter dieser Grundsätze dastehen müßten. Im Gegenteil, das Wunderbare in der Geschichte der Kirche tritt um so mehr hervor, wenn wir beachten, wie auch in solchen Zeiten des Verfalles sich in der Lehre nichts findet, was gegen die der Kirche anvertraute geoffenbarte Glaubensüberlieferung, gegen die wesentlichen Grundsätze des kirchlichen Lebens verstoßen würde, und wie zur Zeit solcher Entartung sich im Schoße der Kirche selbst die Keime bilden, aus denen die innere Erneuerung des religiösen Lebens unter ihren Gliedern sich entwickelt[4]).

Das Papsttum.

Was übrigens die Vertreter der höchsten kirchlichen Würde betrifft, so verschwinden die wenigen Inhaber derselben, die in Zeiten des Verfalles des kirchlichen Lebens ihrer hohen Stellung nicht gerecht wurden, neben der großen Zahl hervorragender und heiliger Päpste, deren sich die Kirche rühmen kann. Nach dem Urteile auch des protestantischen Historikers Gregorovius, der in seiner „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“ sich gewiß nicht freundlich gegenüber der Kirche zeigt, wird die „lange Reihe (der Päpste) am Himmel der Kulturgeschichte ein System bilden, dessen Glanz alle andern Reihen von Fürsten und Regierern überstrahlen muß“. In der Tat bildet das Papsttum eine Institution, die nicht bloß in ihrer Stellung und in ihrem Einflusse, sondern auch in den Persönlichkeiten der weitaus größten Zahl ihrer Vertreter in der ganzen Geschichte der Menschheit einzig dasteht.

Seit den Zeiten der Bildung des Kirchenstaates sind die Päpste mit dem äußeren Glanze eines Hofstaates umgeben, der sich in seiner Erscheinung mehr oder weniger der Hofhaltung weltlicher Herrscher, besonders der byzantinischen Kaiser und der Renaissancefürsten, anpaßte. Diese äußere, weltliche Herrlichkeit des Stellvertreters Christi und Nachfolgers Petri hat bei richtiger Beurteilung nichts an sich, was Anstoß erregen könnte. Es ist eine historisch gewordene Erscheinung, die mit der Stellung der Päpste als weltlicher Herrscher des Kirchenstaates und zugleich mit dem Ausbau des

großen Verwaltungsapparates der Kurie zur obersten Leitung der Gesamtkirche zusammenhängt. Unter dem Einflusse dieser beiden Faktoren wie der durchaus natürlichen Idee, eine der hohen Stellung der Päpste entsprechende äußere Würde im Auftreten zu fördern, entstand der päpstliche Hof mit seinem Zeremoniell. Das Beispiel so vieler heiliger Päpste, die mitten in diesem äußeren Glanz ein Leben der Demut, der Abtötung und der Aszese führten und ihre ganze Kraft der Erfüllung ihrer hohen Pflichten widmeten, beweist, daß der Glanz der Hofhaltung an sich kein Hindernis bildet für die Inhaber der Tiara, ihrer kirchlichen Stellung in jeder Hinsicht gerecht zu werden.

Sittliche Erneuerung durch die Tätigkeit der Kirche.

Die Tätigkeit der Kirche führte die religiöse und damit die sittliche Erneuerung der Völker herbei, die die Heilsbotschaft annahmen und sich nach deren Gesetzen richteten. Das Christentum offenbarte sich wirklich als das Salz der Erde, das allein die Menschheit religiös und sittlich gesund erhalten und vor Fäulnis bewahren kann. Welch ein gewaltiger Unterschied zwischen der Religiosität des Heidentums wie des Judentums und der christlichen Religiosität! Im Heidentum eine Verehrung der Gottheit, die fast nur von Furcht vor ihr oder von Erwartung irdischen Nutzens beherrscht ist, ein Dienst rein äußerlichen, mechanischen Charakters, selbst in den Mysterien, ohne jeden Einfluß auf innere Religiosität und sittliche Umgestaltung, jedenfalls bei der großen Menge. Im Judentum zwar eine wirkliche, innerliche Anbetung des wahren Gottes, gegründet auf göttliche Offenbarung, eine Teilnahme des Volkes an dem bedeutungsreichen, symbolischen Kultus, aber beherrscht von der theokratischen Grundlage, die in Gott vor allem den furchtbaren Herrscher Israels sah, wesentlich nationalistisch, auf das Volk Gottes beschränkt, darum unvollkommen, einseitig und nur auf eine höhere Entwicklung vorbereitend. Ein wahres religiöses Leben, gegründet auf das Gesetz der Liebe zu Gott, allgemein gültig für alle Völker der Menschheit, verbunden mit der wahren Nächstenliebe, für die es keine Ausnahme gibt, gerichtet auf das übernatürliche Ziel des Menschen und daher beherrscht von dem Streben nach Erreichung der ewigen Bestimmung, hat erst Christus in die Welt gebracht. Diese wahre Religiosität vertritt die Kirche den Völkern gegenüber in ihrer ganzen Tätigkeit, und deren Früchte zeigten sich in reichstem Maße in dem religiös-sittlichen Leben der Völker.

Pflege des religiösen Lebens.

Von der apostolischen Zeit an durch alle Jahrhunderte hindurch haben die Organe der Kirche in der Pflege des wahren religiösen Lebens im christlichen Volke ihre Hauptaufgabe erblickt nach dem Beispiel und der Lehre des Heilandes. Hervorragende kirchliche Schriftsteller der vorkonstantinischen Zeit, Klemens von Alexandrien in seinem „Pädagog", Origines in seinen Schriften „Über das Gebet" und „Ermahnung zum Martyrium", der hl. Cyprian in mehreren Werken („Über das Gebet des Herrn", „Über die Geduld", „Über das Martyrium") suchten in weiteren Kreisen diese Religiosität zu fördern. In gleichem Sinne wirkten durch Wort und Schrift die großen Bischöfe und Lehrer der Kirche in der Folgezeit. Wir erinnern nur an die Schriften, wie die praktische Tätigkeit eines Ambrosius, eines Johannes Chrysostomus, eines Augustinus aus der spätrömischen, eines Bernhard von Clairvaux, eines Thomas von Kempen und der deutschen Mystiker überhaupt, eines Franz von Sales, eines Fénélon, Alfons von Liguori, um bloß diese aus der großen Schar aszetischer Schriftsteller zu erwähnen, aus der späteren Zeit. Die Reinerhaltung der echt christlichen Grundlage im sittlichen Leben und damit die Pflege der wahren Religiosität im Volke war das Ziel, das alle erleuchteten Förderer des kirchlichen Lebens vor allem anstrebten.

Die Teilnahme an den religiösen Veranstaltungen der Kirche hatte neben dem Ausdruck der Verehrung und Lobpreisung Gottes vor allem den Zweck der Kräftigung dieser innern Religiosität in den einzelnen Gläubigen, oder vielmehr diese beiden Zwecke liefen in einen zusammen. Der eucharistische Gottesdienst und die andern religiösen Feierlichkeiten, der Empfang der hl. Kommunion, die übrigen Sakramente boten stets den Gläubigen die Mittel, neben der Erfüllung ihrer Pflicht der Gottesverehrung das übernatürliche Leben der Seele zu nähren, das sie durch die Taufe empfangen hatten. Dazu wurden die Gläubigen angeleitet zur Heiligung ihrer selbst durch die Vereinigung mit Gott, vor allem durch das Gebet, das sie zu bestimmten Zeiten des Tages verrichteten. Sie sollten stets in der Gegenwart Gottes leben, ihr ganzes Tun von diesem Gedanken leiten lassen, in allen ihren

Anliegen durch das Gebet bei Gott Hilfe und Erleuchtung suchen. Auch die irdische Tätigkeit, das Wirken für die weltlichen Dinge, sollte für sie eine Erfüllung des göttlichen Willens sein, gerichtet auf das höchste Ziel, das im Jenseits winkte. Von dieser Grundlage aus erhielt das Leben seinen höchsten sittlichen Wert, ward in allem geleitet von der Erfüllung der göttlichen Gebote und führte hin zur Vereinigung mit Gott.

Förderung der wahren Kultur im Volke.

Diese von der Kirche eingeschärften und in dem praktischen Leben auf alle Weise geförderten Grundsätze waren nicht nur für einige Auserwählte, sondern für alle Bekenner des Christentums maßgebend. In alle Kreise des Volkes sollten sie eindringen und wirksam werden, in allen Lebensumständen der einzelnen Gläubigen ihren Einfluß ausüben. Durch das tägliche Wirken des Klerus auf dem weiten Gebiete der Seelsorge, in Predigt und Katechese, in Gottesdienst und in Spendung der Sakramente, in der Leitung der einzelnen Gläubigen je nach ihren Bedürfnissen strömte und strömt fortwährend eine reiche Fülle echter Religiosität, echter Geistesbildung und Kultur in das Volksleben. Die wahre Zivilisation der Volksmassen ist tatsächlich bloß durch diese Tätigkeit der kirchlichen Organe, auf der Grundlage der christlichen Prinzipien erreicht worden. Hat dasjenige, was man unter „moderner Kultur“ versteht, jemals ein Volk wirklich zivilisiert? Kann man nicht an einzelnen Erscheinungen im Leben der modernen Völker ermessen, was aus der wirklichen Zivilisation würde, wenn die antichristliche Kultur zum Gemeingut im Volksleben würde? Welches wären die Folgen, wenn die Einwirkung des Stromes der christlichen Religiosität aus dem Volksleben verschwinden würde? Es wäre ein Rückfall in die schlimmste Barbarei. Die Erscheinungen des Weltkrieges haben dies in erschreckender Weise bestätigt. Von hier aus gewinnt man den Maßstab, um die Bedeutung des Christentums für die wahre, gesunde Kultur im Volksleben zu schätzen. Wohl gab es im Laufe der Geschichte, bei der menschlichen Schwäche und den vielfach mächtigen Gegenströmungen, größere oder geringere Schwankungen in der Einwirkung der christlichen Grundsätze auf das Volk. Verschiedene Zeitumstände förderten

oder hinderten in einzelnen Epochen die Verwirklichung jener Grundsätze im religiösen Volksleben. Besonders in den Zeiten großer Wirren, wie nach der Völkerwanderung im Abendlande, zur Zeit der zahllosen Kriege und Fehden im Mittelalter, dann in Zeiten der Entartung des kirchlichen Lebens, wie im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, in der jüngsten Zeit infolge der furchtbaren Wirkungen des Weltkrieges, zeigten sich auch hier vielfach große Schäden. Allein die Kirche suchte immer durch entsprechende Maßregeln, durch Verordnungen der Synoden und der Bischöfe, vor allem durch die eifrige Seelsorgetätigkeit dem Verfall zu steuern, schädliche Auswüchse zu unterdrücken und die wahre Religiosität zu beleben. Selbst in Zeiten tiefen Verfalles findet sich in großen Teilen des christlichen Volkes noch ernstes religiöses Streben, wie wir es beispielsweise in den verschiedenen Ländern des christlichen Europa im neunten und zehnten und später wieder im fünfzehnten Jahrhundert beobachten können. Das Wirken von heiligen Männern und Frauen, die große Zahl religiöser Stiftungen, der Eifer in Teilnahme am Gottesdienste, der sich auch in weiten Volkskreisen in diesen Zeiten erhielt, liefern den Beweis dafür. In den Epochen der Geschichte, in denen der Klerus seine hohe Aufgabe treu erfüllte und die Stellung der Kirche gegenüber den Völkern eine richtige, ihrem Wesen entsprechende war, treffen wir auch allgemein ein reiches und blühendes religiöses Leben im Volke. Durch die Tätigkeit einzelner Orden, wie der Franziskaner in ihren verschiedenen Abzweigungen, der Jesuiten, der Redemptoristen u. a., durch besondere Veranstaltungen, hauptsächlich durch Volksmissionen, war die Kirche bestrebt, auf weite Kreise im Sinne religiöser Erneuerung einzuwirken.

Heiliges Leben im Volke.

Die Gläubigen in den einfachsten Stellungen wie aus den gesellschaftlich höheren Ständen ließen sich in den meisten Epochen der Geschichte in ihrer großen Mehrheit leiten von den wahren religiösen Grundsätzen. Welche unermeßliche Summe von guten Werken, von innerer und äußerer Selbstverleugnung, von Geduld und Ergebung in Prüfungen und in harten Lebensverhältnissen, von wahrer Nächstenliebe liegt nicht eingeschlossen in dem christlichen Leben der Millionen und Millionen

Gläubigen, die zu allen Zeiten der Kirchengeschichte im großen und ganzen sich nach den Grundsätzen des Christentums richteten. Gerade hier wieder zeigt sich in wunderbarer Weise die Kraft des christlichen Prinzips. In dieser Ausdehnung und in dieser mächtigen Einwirkung auf das innerste Leben von Millionen und Millionen Menschen aus den verschiedensten Ständen und Lebenslagen und unter den mannigfaltigsten Zeitumständen erklären sich die Früchte des Christentums im religiösen Volksleben nur durch die übernatürlichen Kräfte in der Kirche.

Sozialer Einfluß der religiösen Grundsätze.

Diese Religiosität wurde, weil sie alle Verhältnisse des Lebens, besonders die Auffassung der Ehe, die Beziehungen der Familienmitglieder untereinander, die Stellung der Untergebenen und Übergeordneten im privaten wie im öffentlichen Leben, überhaupt den gesamten Verkehr der Menschen untereinander in weitestem Maße beeinflußt, von der größten Bedeutung für die soziale Entwicklung der Völker. Denn die Kirche hinderte keineswegs, sondern förderte die richtige Schätzung des irdischen Lebens und gab damit auch dem Berufsleben und der täglichen Berufsarbeit die wahre Würde. Gegenüber der antiken Anschauung lehrte das Christentum den Wert der gewöhnlichen Arbeit, indem es die wahre Bedeutung derselben zeigte. Nichts, was der menschlichen Natur wirklich entspricht und mit der Betätigung ihrer Kräfte zusammenhängt, wurde von der Kirche mißkannt, sondern gepflegt und durch die innere Religiosität gehoben. Die Missionäre des Christentums waren zugleich die Förderer der höheren Kultur im Volke. Sie lehrten das Volk die Arbeit und gingen selbst mit dem guten Beispiele voran. Durch den ausgedehnten Grundbesitz, den Kirchen und Klöster erhielten, konnten die kirchlichen Organe vieles tun zur Hebung der Lage der Landbevölkerung und zur Förderung einer gut geleiteten Bodenkultur. Die Vereinigungen der Handwerker entstanden unter Mitwirkung der Kirche, die denselben zugleich eine religiöse Weihe gab. Dadurch wurde die rein materialistische Auffassung der irdischen Tätigkeit verhindert und das ideale Streben, das allein auf religiöser Grundlage dem Volke gewahrt werden kann, auch in den gewöhnlichen Volksschichten

lebendig erhalten. Zugleich bot sich dadurch die Gelegenheit dar, in verschiedener Weise für die Pflege höherer Bildung und Gesittung im Volke zu sorgen. Selbst die weltlichen Volksfeste schlossen sich an die kirchlichen an und wurden dadurch in vieler Hinsicht vor Entartung bewahrt. Es ist durchaus unhistorisch, anzunehmen, daß erst durch die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts die sittliche Bedeutung der täglichen Berufsarbeit ins richtige Licht gestellt worden sei. Die Tätigkeit der Ordensleute auf dem Gebiete der Landeskultur und des Handwerkes, die Stellung der Kirche zu den Handwerksinnungen des Mittelalters, die Lehren der großen Theologen jener Zeit beweisen, daß auch das Weltleben unter der Herrschaft der christlichen Ideen richtig eingeschätzt und in seiner Betätigung normiert wurde[5]).

Fünftes Kapitel.

Die Kirche, die Lehrmeisterin der wahren Nächstenliebe.

Das Gebot der Nächstenliebe.

Eine edle Frucht der christlichen Religiosität ist die wahre Nächstenliebe, die von den ersten Tagen der Kirche an nach den verschiedensten Seiten hin ihre segensreichen Wirkungen offenbarte. Die Äußerungen der christlichen Nächstenliebe bilden eine der hervorstechendsten und eigenartigsten Erscheinungen im kirchlichen Leben, da außerhalb der Kirche sich nichts findet, was damit verglichen werden kann. Die übernatürliche, durch die Gottesliebe gegebene Grundlage, die reine, edle Selbsthingabe in der praktischen Betätigung, der universelle, alle Bedürfnisse menschlicher Not umfassende Charakter der Einrichtungen, die große Zahl der dem Dienste der Armen und Kranken geweihten Veranstaltungen, die allgemeine Beteiligung des christlichen Volkes an der Ausübung der Nächstenliebe, das alles sind Züge, die sich in dieser vollen Ausprägung nur in der Kirche finden. Christus hatte als das wichtigste Gebot nach dem ersten, dem Gebot der Liebe zu Gott, die Liebe zum Mitmenschen verkündigt. Darum sahen sich die Christen der ersten Zeiten als Brüder an, welches auch ihre gesellschaftliche Stellung, ihre Nationalität, ihre Bildung sein mochte. Nur die Nächstenliebe brachte es zustande, daß solche fremdartige Elemente, wie Juden und Heiden, Reiche und Arme, Freie und Sklaven, Senatoren und Handwerker, Hellenen und Barbaren sich in der Urkirche verschmelzen konnten. Der Gedanke, daß alle Mitglieder des Gottesreiches Söhne desselben himmlischen Vaters und Brüder Jesu Christi waren, ließ sie über alle diese Unterschiede hinwegsehen und

vereinigte sie zu einer großen Gemeinschaft von Brüdern. Diese Anschauung war dem Heidentum auch in seinen edleren Vertretern durchaus fremd. Dabei aber leitete die Kirche in keiner Weise eine gewaltsame soziale Revolution ein. Im Gegenteil, die Apostel und ihre Schüler erkannten die sozialen Unterschiede als berechtigt an, forderten zum Gehorsam auf, ermahnten die Sklaven zur Unterwürfigkeit unter ihre Herren, priesen, wie es Christus selbst getan hatte, die Besitzlosen und um der Gerechtigkeit willen Unterdrückten als die Glücklichen im Gottesreiche. Und doch lag in jener Auffassung der christlichen Gemeinschaft der Ausgangspunkt zu einer gewaltigen sozialen Umgestaltung, die mit der praktischen Durchführung der Grundsätze der Nächstenliebe kommen mußte. Die Apostel und die anderen Lehrer der Kirche wußten sehr gut, daß, wenn alle dem christlichen Gesetz ergeben waren und die ihnen durch dieses gebotene Liebe zum Nächsten ausübten, die sozialen Unterschiede von selbst ihre Härten verlieren würden. Die innere Befreiung des Menschen durch das Christentum war die Hauptsache. Wenn der Reiche seine Sklaven und andere Untergebene gemäß dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe behandelte, in ihnen seine Brüder in übernatürlichem Sinne sah, es als eine erste Pflicht erkannte, für deren geistiges Wohl nicht minder zu sorgen als für das leibliche, was blieb dann von der Sklaverei noch übrig? Nur die rechtliche Bindung an den Herrn und die Ausübung der pflichtmäßigen Arbeit, die dann auch der Sklave als Christ freudig und für Gott seinem Herrn leistete. In den Augen der Kirche war, was das religiöse Leben betrifft, kein Unterschied zwischen Freien und Unfreien, zwischen Herren und Sklaven. In den gottesdienstlichen Versammlungen waren sie im gleichen Raume versammelt; sie empfingen aus der Hand derselben kirchlichen Vorsteher das gleiche eucharistische Brot, nahmen in gleicher Weise an dem gemeinsamen Gebete teil, wurden nach ihrem Tode nebeneinander in dem gleichen Zömeterium beigesetzt. Diese grundsätzliche Änderung in der Auffassung des Verhältnisses von Freien und Unfreien, von Herren und Sklaven schaffte tatsächlich die Sklaverei in ihrer Grundlage und die sklavische Behandlung der Untergebenen ab; eine ge-

setzliche und völkerrechtliche Beseitigung der Sklaverei konnte die Kirche ruhig abwarten; sie mußte mit der Zeit kommen. Wie mit der Sklaverei, so war es ähnlich mit den sozialen Verschiedenheiten auf andern wirtschaftlichen Gebieten. An eine gewaltsame Umgestaltung dachte die Kirche nie, und wenn eine solche auftrat, wie z. B. von seiten der Circumcellionen bei den Donatisten des vierten Jahrhunderts in Nordafrika, dann sprachen sich die Führer der Kirche scharf dagegen aus. Das Wesentliche erkannten die Leiter der Kirche stets in der Pflege der wahren christlichen Gesinnung und der Nächstenliebe. Darum wurde diese bei jedem Anlasse und in eigenen Schriften auf das eindringlichste empfohlen; sie wurde auch ein charakteristisches Merkmal der ersten Christen, im Unterschiede von den Nichtchristen. Durch die Lehre der Kirche über die Betätigung der Nächstenliebe ward zum großen Teil das der menschlichen Natur Widersprechende aus der Ungleichheit der sozialen Stellung weggeschafft, indem die Beziehungen zwischen den einzelnen Ständen so geregelt wurden, daß deren Glieder trotz der Ungleichheit in der Lebensstellung die richtigen Beziehungen zueinander pflegten.

Die Sklaven hatten schon im Altertum in bezug auf den Eintritt in den Dienst der Kirche von seiten dieser das gleiche Recht wie die Freien. Die kirchlichen Institute und die Klöster gaben später in der Freilassung der Sklaven das beste Beispiel, wie schon in der Römerzeit eifrige Christen aus religiösen Gründen ihren Sklaven die Freiheit geschenkt hatten. In den christlichen Staaten des Mittelalters gab es wesentlich nur noch Leibeigene und Hörige. In den neu entdeckten Erdteilen traten die Missionäre auf das eifrigste für die Rechte der heidnischen Bevölkerung ein.

Es ist durchaus ungerecht, der Kirche einen Vorwurf darüber zu machen, daß sie die Sklaverei nicht gleich völlig abschaffte, als sie im vierten Jahrhundert zur Herrschaft im Römerreich gelangte, und auch später sklavenmäßige Dienstverhältnisse bestehen ließ. Zunächst hatte die Kirche nicht die Macht, im Römerreich soziale Verhältnisse von solcher weittragender Bedeutung zu ändern. Dann war es nicht ihre erste Aufgabe, weltliche Dinge zu regeln, wenn diese nicht mit den Grundsätzen der christlichen Lehre in Widerspruch standen. Die bedingte Sklaverei, die sich nur auf das Rechtsverhältnis zum Herrn und die Pflicht zu entsprechender Arbeit bezieht, dagegen die Freiheit zu allem sittlichen und religiösen Handeln wahrt, ist vom Naturrecht aus nicht unbedingt zu verwerfen. Darum ist es erklärlich,

daß die kirchlichen Lehrer in Theorie und Praxis, angesichts der wirtschaftlichen Bedeutung der Sklaverei im Altertum keine unbedingten Gegner derselben waren. Dennoch hat ohne Zweifel die Kirche durch ihre Verteidigung der sittlichen Freiheit, ihr Gebot der christlichen Nächstenliebe und das Verhalten ihrer Vertreter den wesentlichen Anstoß zur völligen Abschaffung der Sklaverei gegeben.[6])

Unterstützung der Armen und Kranken im Altertum.

Die Nächstenliebe trieb die Gläubigen seit den ältesten Zeiten der Kirche an, in aller Weise sich gegenseitig zu unterstützen. Vor allem wandte sich naturgemäß die liebende Sorge der Christen den Notleidenden jeder Art, den Armen und Kranken, den Witwen und Waisen, den Verlassenen und Gefangenen zu. Tertullian hält in seiner Verteidigungsschrift (Apologeticus, c. 39) den Heiden triumphierend diese Werke der Bruderliebe bei den Christen vor Augen. Durch einen monatlichen Beitrag schufen die Gläubigen der einzelnen Gemeinden eine Kirchenkasse, deren Inhalt vor allem zur Pflege und zum Begräbnis der Armen, zur Ernährung der Waisenkinder, zur Unterstützung der Kranken und der Greise, der Schiffbrüchigen und der wegen ihres Glaubens zu Zwangsarbeiten verurteilten Christen verwendet wurde. In größeren und wohlhabenderen Gemeinden wurden Kollekten veranstaltet, besonders in Rom, und die Erträge auch an andere, zum Teil weit entlegene Gemeinden gesandt, um bei außerordentlichen Unglücksfällen Hilfe zu leisten. Die Pflege der Armen und Kranken war eine Hauptaufgabe der Diakonen und Diakonissen, und die Armenverwaltung war schon in der vorkonstantinischen Zeit geregelt. In einem Briefe vom Jahre 251 sagt Papst Kornelius, es habe damals in Rom über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige in der dortigen Christengemeinde gegeben, die von der Kirche unterstützt wurden (bei Eusebius, Kirchengeschichte, VI, 43). In eigenen Schriften wurden durch die kirchlichen Lehrer den Gläubigen die Werke der Barmherzigkeit eindringlich empfohlen. Selbst die Heiden erfuhren die aufopfernde Liebe der Christen bei öffentlichen Unglücksfällen, wie verheerenden Seuchen. Bei der furchtbaren Pest in Alexandrien im Jahre 250 schonten, wie der Bischof Dionysius schreibt (bei Eusebius, a. a. O., VII, 22), die meisten Gläubigen aus übergroßer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht. Furchtlos

besuchten sie die Kranken, pflegten sie um Christi willen und schieden freudig zugleich mit ihnen aus dem Leben.

Seit dem vierten Jahrhundert, da die Kirche im römischen Reiche die Freiheit und den Schutz der öffentlichen Gewalt erlangt hatte, leistete sie Großartiges auf dem Gebiete der Wohltätigkeit. Bischöfe, die bedeutendes persönliches Vermögen besaßen, wie Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Paulinus von Nola, verwendeten den größten Teil desselben zugunsten der Notleidenden. Basilius von Cäsarea in Kappadozien errichtete für wohltätige Zwecke bei seiner Bischofstadt einen Komplex von Gebäuden, der gleichsam eine neue Stadt bildete. In Rom gründete die vornehme Senatorin Fabiola ein großes Spital für Kranke. Konstantinopel war reich ausgestattet mit Wohltätigkeitsanstalten der verschiedensten Art. Hier und in andern großen Städten des Reiches gab es Armenhäuser, Waisenhäuser, Krankenhäuser, Pilgerherbergen, Häuser für altersschwache Personen, für Findelkinder. In Rom wurden, zum Teil in öffentlichen Gebäuden, die nicht mehr in Gebrauch waren, Diakonien eingerichtet, große Anstalten für die Armenpflege, die unter der Oberleitung der Diakonen und Subdiakonen standen, ein zahlreiches, von der Kirche angestelltes und besoldetes Personal hatten, und von denen aus täglich Tausende von Notleidenden genährt und gekleidet, die armen Kranken unterstützt wurden. Wenn man nur diejenigen Einrichtungen zum Wohle aller Arten von Hilfsbedürftigen berücksichtigt, über die wir ausdrücklich in den geschichtlichen Quellen jener Zeit Kunde erhalten, so ergibt sich schon ein großartiges Bild karitativer Leistungen der Kirche. Und wie viele derartige Anstalten gab es noch, über die uns nichts überliefert ist! Daneben wurden für Loskauf von Kriegsgefangenen, von Sklaven, besonders seitens der Bischöfe die größten Opfer gebracht. Nicht selten veräußerten sie sogar die kostbaren liturgischen Geräte ihrer Kirchen zu diesem Zwecke. In dem großen Elend, das durch die lange andauernden Verwüstungen der Völkerwanderung über das lateinische Abendland hereinbrach, war die Kirche beinahe die einzige Zuflucht der auf das härteste bedrängten Bevölkerung.

Die karitative Tätigkeit der Kirche im Mittelalter.

Die Stellung der Kirche gegenüber den neugebildeten romanisch-germanischen und slawischen Staaten des Abendlandes nach dem Zusammenbruche des westlichen Römerreiches brachte es mit sich, daß die gesamte öffentliche Armen- und Krankenpflege der kirchlichen Fürsorge zufiel. Karl der Große dotierte darum die Kirche in reicherer Weise, weil sie auch für die Armen zu sorgen hatte. Wie tief das Bewußtsein von den Pflichten der Nächstenliebe in das christliche Volk der abendländischen Reiche gedrungen war, ersehen wir aus den zahlreichen und reichen Stiftungen, die für wohltätige Zwecke gemacht wurden. Neben den Kirchen und Klöstern waren es vor allem die Armen- und Krankenhäuser, zu deren Gründung und Ausstattung zahlreiche Gläubige oft sogar sehr bedeutende Teile ihres Vermögens hergaben. Den Kirchen wurden durch Synoden der karolingischen Zeit bestimmte Vorschriften über die Pflege der Wohltätigkeit gegeben. Domkirchen sollten von allen ihren Einkünften den vierten, die Landkirchen den zehnten Teil für die Armen liefern. Die Geistlichen legten darüber Rechenschaft ab, führten Verzeichnisse der Armen, suchten sie in ihren Wohnungen auf und verteilten die verfügbaren Gaben. Die Klöster und Stifte errichteten Hospize für Fremde, für Arme und Greise; auch große Spitäler entstanden, und bei den Schenkungen, die an kirchliche Anstalten gemacht wurden, ward oft bestimmt, daß ein Teil der Erträgnisse als Almosen verteilt werden mußte. Daneben war die Kirche bestrebt, das Los der niedern Volksklassen, besonders der Leibeigenen, zu mildern und ihnen die Freilassung zu ermöglichen. Durch Veredelung der rohen Sitten der Bevölkerung unter dem Einflusse des Christentums erfolgte von selbst eine bessere Behandlung der Schwachen und Armen. Es erschien als eine besondere Ehre des freien, waffentüchtigen Mannes, die Hilflosen, Bedrückten, Witwen und Waisen zu beschützen. Von segensreichem Einflusse wurde in der Zeit nach dem Verfalle des Karolingerreiches, als durch die häufigen blutigen Kriege und Fehden soviel Unheil entstand, das kirchliche Asylrecht und die Aufrichtung des Gottesfriedens.

Die Päpste und die Synoden fuhren fort, in dieser Rich-

tung für die Gesittung der europäischen Völker, für den Schutz der Schwachen und Bedrängten zu wirken. Unter dem Einflusse des so kräftig aufblühenden Genossenschaftswesens des Mittelalters entstanden auch eigene Vereine von Laien wie religiöse Orden, die sich berufsmäßig der Armen- und Krankenpflege widmeten. Schon am Ausgang des neunten Jahrhunderts stiftete ein Bürger aus Siena eine eigene Hospitalbruderschaft. Eine ganze Reihe religiöser Orden widmete sich dem Krankendienste; so die Ende des zwölften Jahrhunderts entstandenen Brüder vom Heiligen Geist, die in zahlreichen Städten Spitäler gründeten; die Ende des dreizehnten Jahrhunderts gegründeten Antoniter und mehrere andere, mehr lokale Stiftungen dieser Art. Auf das segensreichste wirkten auf diesem Gebiete zur Zeit ihrer Blüte die Johanniter und die Deutschherren. Die Elisabethinnen und andere Hospitaliterinnen vom Dritten Orden des hl. Franziskus widmeten sich vor allem der Armen- und Krankenpflege. Die Beginen zeichneten sich ebenfalls aus durch ihre große Wohltätigkeit. Mehrere Vereinigungen des Dritten Ordens der Augustiner wurden zu gleichem Zwecke ins Leben gerufen; einzelne aus ihnen nahmen sich besonderer Arten von Kranken an, wie die Hospitaliter des Lazarusordens, die sich der Pflege der Aussätzigen widmeten. Gerade für die armen Leprosen wurde in besonderer Weise gesorgt durch die bei allen Städten gegründeten Leprosenhäuser. Für Loskauf und Unterstützung der Christensklaven wurden ebenfalls eigene Orden gestiftet, besonders die Trinitarier. So zeigt die Zeit der Blüte des kirchlichen Lebens im Mittelalter zugleich in glänzender Weise die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe. Der fast völlige Mangel einer durch die öffentliche Gewalt geregelten Armen- und Krankenpflege wurde ersetzt durch diese zahlreichen Stiftungen, die in der Kirche aus dem Geiste der christlichen Liebe hervorgewachsen sind. Sie zeigen eine in allen Kreisen der Bevölkerung sich offenbarende Macht des christlichen Gedankens, der sich spontan und in freier Weise äußerte, getragen von religiöser, aus dem Glauben erwachsender Gesinnung.

Oft wird dem Mittelalter der Vorwurf gemacht, daß es die Irrsinnigen als Besessene angesehen und dementsprechend hart und

grausam behandelt habe. Richtig ist, daß bei der damaligen mangelhaften Kenntnis mancher Krankheiten die Irrsinnigen vielfach für Besessene gehalten wurden. Allein daraus ergab sich nur, daß man sie mitleidsvoll behandelte und den kirchlichen Exorzismen unterwarf, die ihnen doch gewiß nicht schaden konnten. Daß gefährliche Tobsüchtige mit Gewalt gebändigt werden mußten, versteht sich von selbst; das geschieht auch heute noch. „Fehlt dem Mittelalter eine Behandlung der Irren, so hat es doch auch nur ausnahmsweise eine Mißhandlung derselben erlebt, wie leider oft die folgenden Jahrhunderte“ (Kirchhoff, Grundriß einer Geschichte der deutschen Irrenpflege; Berlin 1890, S. 29). In Köln war Ende des 12. Jahrhunderts übrigens ein „Irrenmeister“ angestellt (Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, II, Freiburg 1899, S. 201—202). In Gheel (Prov. Antwerpen) in Belgien wurde die hl. Dympna als Patronin der Wahnsinnigen verehrt, und im Anschlusse daran entwickelte sich die Ortschaft zu einer Kolonie für diese Kranken, indem letztere von den Einwohnern aufgenommen, bei den Arbeiten verwendet und auch in besonderer Weise behandelt wurden. Übrigens war die Zahl der Irrsinnigen in früheren Zeiten verhältnismäßig nicht so groß wie in unseren Tagen.

Die reichen Stiftungen für Almosen hatten bisweilen zur Folge, daß bei einzelnen Armen Arbeitsscheu auftrat, die das persönliche Wirken mancher zur Hebung ihrer Not lahmlegte. Um jedoch die wirkliche Bedeutung dieser Folge für das wirtschaftliche Leben zu beurteilen, muß man die ganze soziale Lage der Zeit berücksichtigen. Und dann stellt sich heraus, daß diese Wirkung nicht von wesentlichem Einflusse auf die ökonomische Entwicklung war. Der Kirche als solcher kann jedenfalls daraus kein berechtigter Vorwurf gemacht werden.

Die kirchliche Liebestätigkeit seit dem 16. Jahrhundert.

Einen neuen großartigen Aufschwung nahm, im Anschluß an die innere Reform des kirchlichen Lebens, die christliche Liebestätigkeit seit dem sechzehnten Jahrhundert. Eine ganze Anzahl religiöser Orden und Vereinigungen, sowohl von Männern als von Frauen, die sich ausschließlich oder hauptsächlich der Armenunterstützung, der Krankenpflege, der Erziehung armer Kinder und andern Liebeswerken widmeten, blühten seit jener Zeit in der Kirche auf. Ihre Wirksamkeit tritt um so heller hervor, als infolge der Zeitrichtung in der Epoche des Absolutismus und der Aufklärung aufs neue manche schädigende Einflüsse das kirchliche Leben bedrohten. Wir treffen vor allem die durch den hl. Hieronymus Aemiliani gegründete Kongregation regulierter Kleriker der Somasker, die

sich der Armen- und Krankenpflege und der Erziehung verwahrloster Kinder widmeten; die vom hl. Johann von Gott gestifteten „Barmherzigen Brüder", die als viertes Gelübde die unentgeltliche Krankenpflege auf sich nahmen. In der Folgezeit rief der hl. Vinzenz von Paul das Institut der Barmherzigen Schwestern ins Leben, deren Spitäler in Frankreich, Deutschland und Polen die großartigsten Anstalten zur Heilung und Linderung des menschlichen Elendes wurden. Auf diese Stiftungen folgten im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts eine ganze Reihe ähnlicher Kongregationen, die verschiedene Regeln befolgen, allein in der werktätigen Nächstenliebe auf allen Gebieten gleich Großes leisteten und immer noch leisten. Eine unermeßliche Summe christlicher Tugendübung liegt eingeschlossen in dem Leben der christlichen Krankenbrüder und der barmherzigen Schwestern. Zahlreiche Sprossen reicher und adeliger Familien, besonders aus dem weiblichen Geschlechte, verzichten aus Liebe zu Gott auf allen irdischen Genuß, um sich dem beschwerlichen, aufreibenden und vielfach abstoßenden Dienste der Kranken und Elenden, der verwahrlosten Jugend, der Gefallenen zu widmen. Wahre Engel in Menschengestalt, kennen diese Heldinnen der christlichen Karitas nichts anderes als die Übung der wahren Nächstenliebe, ohne Rücksicht auf irgendwelchen irdischen Lohn, nur von Gott, dessen Liebe sie zu diesen Opfern stärkt, ihren Lohn erhoffend. Sie fanden auch, um ihren Zweck ausführen zu können, beim christlichen Volke, vielfach durch Beiträge einfacher und unbemittelter Gläubigen, die nötigen äußeren Mittel. Unberechenbare Summen sind wieder auf diese Weise im Dienste der Ärmsten und Elendesten aufgewendet worden durch die Vermittlung jener hochherzigen Helden und Heldinnen der Nächstenliebe. Es liegt ein großes und wichtiges Stück sozialer Ausgleichung in diesen unzähligen Veranstaltungen der christlichen Karitas, die sich über alle katholischen Länder erstrecken und selbst in nichtkatholischen Gegenden eingeführt wurden. Sie regten auch im Protestantismus, besonders in England und Deutschland, zur Nachahmung an; denn die protestantischen Diakonissen und andere Einrichtungen ähnlicher Art sind nur ein schwaches Abbild

dessen, was Jahrhunderte lang die Kirche allein auf diesem Gebiete geleistet hat. In den Missionsländern bilden die Kranken- und Schulschwestern eine Hauptstütze der katholischen Glaubensboten durch die selbstlose Tätigkeit im Unterricht und in der Krankenpflege.

Bedeutung der christl. karitaven Einrichtungen.

Es wäre zwecklos, diese Seite des kirchlichen Lebens weiter in Einzelheiten darzustellen. Hell wie das Sonnenlicht drängen sich jedem, der die Kirchengeschichte durchwandert, die unübertroffenen Leistungen auf, die auf dem weiten Gebiete der christlichen Nächstenliebe in allen Zeitaltern zu verzeichnen sind. Wo das kirchliche Leben in Blüte stand, da war für Notleidende aller Art gut gesorgt. Die christliche Nächstenliebe erwies sich, wenn sie richtig geübt wurde, als das ausgleichende Mittel, alle Menschen insofern in entsprechender Weise an den Gütern der Erde teilnehmen zu lassen, als dadurch für ihre leiblichen Lebensbedürfnisse genügend gesorgt war. Auf diese Weise schwand die Härte, die der ungleichen Verteilung der irdischen Güter anhaftet, wie von selbst. Sogar wenn wir absehen von der unter dem Antrieb wahrer Nächstenliebe so eifrig geübten privaten Wohltätigkeit, so ergäben statistische Aufstellungen über die zu mildtätigen Zwecken gemachten Stiftungen, über die regelmäßigen Spenden von seiten der Klöster und kirchlichen Anstalten, über die Zahl und das Einkommen der Krankenhäuser und Hospize aller Art ohne Zweifel das Resultat, daß ein bedeutender Prozentsatz des gesamten Besitzes und der Erträge in den christlichen Ländern im Dienste der Karitas verwendet wurde. Und dabei geschah dies ohne äußeren Prunk, in aller Stille, mit jener echt christlichen Einfachheit, die vom Heilande anbefohlen wurde.

Nur beispielshalber sei auf die Bestimmungen hingewiesen, die in dieser Hinsicht bei den Cluniazensermönchen maßgebend waren. Am Fastnachtssonntag mußte allen, die um Gottes willen darum baten, ein Mahl von Schweinefleisch in den Klöstern gespendet werden. In dem Jahre, als das betreffende Kapitel der „Gewohnheiten“ von Cluny geschrieben wurde, hatten im Hauptkloster Cluny 17 000 Personen dieses Almosen erhalten, und man hatte dazu 250 Schweine geschlachtet. In jedem Kloster war unter den Brüdern ein eigener Almosenverwalter, der alle, die zu Fuß zum Kloster kamen und Unterstützung erbaten, in den dazu bestimmten Raum führte, sie dort bewirten ließ und ihnen für die Nacht Unterkunft gab. Die

Witwen und Waisen, Alten und Presthaften der Umgegend wurden regelmäßig gespeist. In großen Klöstern fand täglich oder doch dreimal in der Woche eine Almosenverteilung statt. Bei Einführung des Allerseelentages bestimmte Odilo, daß in jedem Kloster der Kongregation an diesem Tage 12 Arme gespeist werden sollten. Am Gründonnerstag wurden in Cluny so viele Arme eingeladen, als Mönche im Kloster waren; es wurde ihnen ein Mahl bereitet, und jeder erhielt ein Paar Schuhe, die an diesem Tage von den Mönchen abgelegt wurden. Jede Woche ging der Elemosynar des Klosters in das Dorf, um zu sehen, ob ein Dürftiger krank war, und um ihm das Nötige aus dem Kloster zu schicken. Wie bei den Cluniazensern, so ähnlich wurde es von den anderen klösterlichen Familien gehalten. Berücksichtigen wir, daß in der Zeit des 10. bis 13. Jahrhunderts vor allem die Naturalwirtschaft herrschte, so ergibt sich von selbst, wie vieles vom Ertrag der Bewirtschaftung allein durch die Tausende von Klöstern des christlichen Abendlandes den Notleidenden zukam. Daß auch in den späteren Zeiten in dieser Hinsicht Bedeutendes geleistet wurde, zeigen die Einzelangaben über den Besitz der Klöster und die Verwendung der Einkünfte. Aus den Aufzeichnungen über die Benediktinerabtei Elchingen bei Ulm vom Jahre 1796, kurz vor der Säkularisation, ergibt sich, daß im ganzen 337 Personen ganz oder zum größten Teil — abgesehen von den Religiosen selbst — vom Kloster unterhalten wurden, darunter 54 Arme aus 13 Ortschaften, die ohne Gegenleistung ihren Unterhalt bekamen (Monatsschrift für christliche Sozialreform, 1911, S. 314ff.). Aus solchen Einzelbeispielen kann man ermessen, wieviel schon allein seitens der Klöster für die Armen geschah.

Die Kirche als Vermittlerin höherer Gesittung.

Doch die materielle Unterstützung notleidender und kranker Mitmenschen in so reichem Maße war nicht die einzige Frucht der christlichen Karitas. Die völlig veränderte, aus der Lehre Christi sich ergebende Auffassung des Menschen als eines Mitbruders im Reiche Gottes begründete zugleich eine völlig neue Art des Verkehrs von Mensch zu Mensch und damit die wahre höhere menschliche Gesittung. Auf allen Gebieten des täglichen Verkehrs, nicht bloß in der Familie, sondern in allen Beziehungen der Menschen zueinander, trat ein gewaltiger Umschwung ein. Wohl gab es zu allen Zeiten auch in den christlichen Völkern und bei einem allgemein blühenden Zustande religiösen Lebens einzelne Menschen, die ihre Mitmenschen an Gut und Leben zu schädigen suchten und auch sonst dem Gebot der Nächstenliebe direkt entgegen handelten. Allein diese hatten selbst das Bewußtsein, daß sie unrecht

taten und nicht dem christlichen Gesetz entsprachen. Die Grundsätze der Kirche über Gerechtigkeit und Nächstenliebe sind ohne jeden Zweifel das vollkommenste, den menschlichen Verhältnissen am besten entsprechende Mittel zu wahrer Gesittung. Je reiner diese Grundsätze ausgeprägt und je allseitiger sie im praktischen Leben durchgeführt wurden, desto höher entwickelte sich die wahre Kultur im Verkehr der Menschen untereinander. Das Ziel der Kirche ist ein übernatürliches; die Pflege rein irdischer Interessen ist nicht ihre Aufgabe. Reichtum und Wohlhabenheit bedingen aber auch nicht die wahre Zivilisation, und es ist durchaus verkehrt, nur oder auch hauptsächlich aus der Summe des Besitzes und der Einkünfte, aus der Länge des Eisenbahnnetzes und dem Umschlag im Handel auf die Zivilisation eines Volkes zu schließen. Die wahre Kultur der Völker muß auf sittliche und religiöse Grundlagen gestützt sein, und in dieser Hinsicht bildet das christliche Gesetz der Gerechtigkeit über den Verkehr der Menschen untereinander und das Gebot der christlichen Nächstenliebe das dauerhafte, für alle Verhältnisse passende Fundament, auf dem sich die wahre Kultur der Völker aufbauen kann.[7]) Dies zeigt sich wieder in der klarsten Weise in unseren Tagen. Von allen tiefer denkenden Beurteilern der durch den Weltkrieg geschaffenen Lage wird offen anerkannt, auch von nichtkatholischer Seite, daß nur in den von der Kirche gelehrten und vertretenen christlichen Lebensgrundsätzen das Mittel vorliegt, um die Menschen aus dem sittlichen und sozialen Elend herauszuführen und wieder eine höhere, den Prinzipien wahrer Menschlichkeit entsprechende Lebensauffassung unter den Völkern aufkommen zu lassen. Wie in früheren Zeiten des Verfalles, so kann auch heute nur durch das Wirken von Heiligen, die erfüllt sind vom Geiste Christi, die Menschheit zur wahren höheren Geisteskultur, auf der Grundlage des durch die Kirche vertretenen christlichen Gesetzes, zurückgeführt werden.

Sechstes Kapitel.

Die Kirche und das Leben der Völker.

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ hat der Heiland in ernster Stunde vor Pilatus erklärt (Joan. 18, 36). Die Sendung Christi hatte einen ausschließlich übernatürlichen Zweck: das ewige Heil der Menschheit. Christus lehrte die Verachtung der Welt und ihrer Güter. Die gleiche Sendung hat auch die Kirche von ihrem göttlichen Stifter erhalten. Ihr wesentlicher Zweck ist nicht, das materielle Wohl und die höhere irdische Kultur der Völker zu heben und zu erweitern, sondern die Seelen der Menschen zu ihrem ewigen Heile zu führen. Dennoch ist das Christentum von dem größten Einflusse auf das gesamte Leben der Völker geworden, teils unmittelbar durch die sittlichen Gesetze, die nicht ohne bedeutende Einwirkung in sozialer Beziehung bleiben konnten, teils mittelbar, indem die weltlichen Gesetzgebungen und die Entwicklung der Kulturfaktoren überhaupt durch die christliche Denkrichtung, die den ganzen Menschen und darum auch die menschlichen Gemeinschaften erfaßt, beeinflußt wurden. Das Christentum und die Familie.

Die Grundlage jeder Art natürlichen Zusammenschlusses größerer Gruppen der Menschheit ist die Familie. Die Blüte und die Kraft des Familienlebens bedingt die Stärke der Völker. In der Hebung des Familienlebens und in der Veredelung der ehelichen Verhältnisse zeigte sich von Anfang an in hervorragender Weise die sittliche Kraft des Christentums. Welche tiefe Entartung zeigt uns nicht das eheliche Leben im Heidentum, wie teilweise auch im Judentum zur Zeit der Entstehung der Kirche. Durch das christliche Sittengesetz und durch entsprechende heilsame Vorschriften der Kirche wurde das richtige

Verhältnis zwischen den Ehegatten hergestellt; Mann und Frau stehen als wahre Lebensgefährten nebeneinander, unter Wahrung der natürlichen Rechte des Mannes als des Hauptes der Familie. Die eheliche Treue wurde zur strengsten Pflicht, deren Verletzung zu einer der schwersten Sünden erklärt. Die väterliche Autorität über die Kinder erhielt eine übernatürliche Grundlage, durch die sie gekräftigt, aber auch geläutert, geregelt und vor Übertreibungen bewahrt wurde. Alle guten Einrichtungen, die bei den verschiedensten Völkern des Altertums und bei nichtchristlichen Nationen der späteren Zeit bestanden in bezug auf die väterliche Autorität, die richtige Stellung von Mann und Frau, die Heiligkeit des häuslichen Herdes, die Erhaltung echten Familiensinnes wurden durch das Christentum von falschen Elementen befreit, veredelt und auf ihre wahren Grundsätze zurückgeführt. Die Vorschriften des christlichen Sittengesetzes und die darauf begründeten kirchlichen Bestimmungen sind unter den verschiedensten kulturellen Verhältnissen und selbst gegenüber den mächtigsten entgegenstehenden Einflüssen stets in allen wesentlichen Punkten gleich geblieben und mit jener Konsequenz, die aus dem unerschütterlichen Besitz der Wahrheit hervorgeht, von der Kirche festgehalten worden. Einzelheiten in bezug auf rechtliche Folgerungen, wie über das Vermögensverhältnis, das Recht der erwachsenen Kinder auf den Ertrag ihrer Arbeit, das Verfügungsrecht des Mannes über den gesamten Familienbesitz u. dgl. haben gewechselt; allein die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, die grundlegenden Beziehungen zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern sind stets unverändert von der Kirche gelehrt und in der Praxis festgehalten worden.

Die Ehe. Seitdem das Römerreich im Laufe des vierten Jahrhunderts christlich geworden war, zeigte sich in der Gesetzgebung bezüglich der Ehe und der Familie immer stärker der Einfluß der kirchlichen Grundsätze, zum größten Wohle des Volkes. Im Orient war man schwankend betreffs der Unauflöslichkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruches, teils infolge der Auslegung von Schriftstellen (z. B. Matthäusevangelium V, 32, XIX, 9), teils unter dem Einflusse der staatlichen Gesetzgebung. Auch einzelne gallische Synoden des vierten bis siebten Jahr-

hunderts zeigen einiges Schwanken; allein andere gleichzeitige Synoden sprechen sich klar und bestimmt aus für den Grundsatz, der im Abendlande bald ganz allgemein zur Durchführung gelangte, daß nämlich eine gültig geschlossene, rechtsbeständige und vollzogene Ehe nur durch den Tod, nicht aber durch Ehebruch oder einen andern Umstand aufgelöst werden kann. Wohl hatte die Kirche bei der Durchführung dieses Grundsatzes gegenüber den germanischen Völkern des Abendlandes große Schwierigkeiten zu überwinden. In der merowingischen wie in der karolingischen Zeit wurden besonders von den Fürsten und den Großen manche Verbrechen gegen die Reinheit und die Unauflöslichkeit der Ehe verübt; allein die Kirche ließ nie von ihren Grundsätzen ab und regelte nach und nach genauer die Ehehindernisse, die wesentlichen Bedingungen zum Eingehen der Ehe und andere auf das eheliche Verhältnis bezügliche Fragen. Schwere Kämpfe fochten öfter die Päpste gegen Fürsten und Große aus, um den monogamischen Charakter wie die Unauflöslichkeit der Ehe zu verteidigen. Diesen Grundsätzen blieben sie in der Folgezeit stets treu, wobei nicht ausgeschlossen war, daß in einzelnen Fällen eine Ehe aus sachlichen Gründen, weil sie nicht in der vorgeschriebenen Weise geschlossen und darum faktisch nicht vorhanden war, auch als ungültig und deshalb als nicht zu Recht bestehend erklärt wurde. Die angeblichen Fälle von kirchlicher Ehescheidung, die besonders den Päpsten zur Last gelegt werden, wie z. B. bezüglich der ersten Ehe Napoleons I., sind nicht Lösung eines gültig geschlossenen und rechtskräftigen Ehebandes, sondern eine Erklärung, die das Eheband als tatsächlich nicht bestehend feststellt und deshalb die Freiheit behufs Eingehens einer neuen Ehe offen läßt. Die Kirche steht hier in glänzendem Gegensatz zu den akatholischen Gemeinschaften, bei denen die Unauflöslichkeit, ja sogar gelegentlich die Einheit der Ehe preisgegeben wurde. Die Gestattung der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen durch die Führer des deutschen Protestantismus (1539—1540) wirft ein verhängnisvolles Licht auf die Grundsätze der Vertreter der Opposition gegen die Kirche. Durch das standhafte Eintreten für die wahren Anschauungen über die Ehe, die nicht als ein Mittel zur Befriedi-

gung sinnlicher Lust, sondern als eine von Gott gewollte Einrichtung zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes betrachtet und behandelt wird, übte die Kirche stets den segensreichsten Einfluß auf ein gesundes, sittliches Volksleben aus, der um so wichtiger erscheint, wenn man die Zustände in dieser Beziehung bei den Völkern und den gesellschaftlichen Kreisen der jüngsten Zeit, die sich der kirchlichen Einwirkung völlig zu entziehen suchen, ins Auge faßt.

Wohl schätzte die Kirche das jungfräuliche Leben wegen der darin liegenden Entsagung höher ein als das eheliche Leben. Allein damit ist noch keine Geringschätzung der Ehe gegeben, wie zahlreiche Äußerungen der Kirchenväter beweisen. Auch ist es ungerecht, gegen die kirchlichen Lehrer des Altertums wie des Mittelalters den Vorwurf zu erheben, als hätten sie die Ehe entweder als Sünde oder als reine sexuelle Gemeinschaft, ohne jede höhere Seite im Gemütsleben der Ehegatten, aufgefaßt. Schon der vom hl. Paulus gebrauchte Vergleich der ehelichen Gemeinschaft mit der Verbindung zwischen Christus und der Kirche, der in der Folgezeit so oft wiederholt wurde, spricht gegen eine derartige Auffassung. Ebensowenig ist es berechtigt, der Kirche vorzuwerfen, sie unterdrücke die menschliche Natur durch ihre Vorschriften über das Geschlechtsleben. Die Feinde der Natur sind in dieser Hinsicht gerade im antichristlichen Lager zu suchen; gegenüber den Tendenzen des Malthusianismus und ähnlicher Prinzipien erscheint die Kirche vielmehr als die Verteidigerin der Rechte der Natur im Verkehr zwischen Mann und Frau. Die angebliche Geringschätzung der Frau im kirchlichen Mittelalter wird oft damit begründet, daß ein Konzil von Mâcon (i. J. 585) den Frauen die Seele aberkannt habe. Allein aus dem Bericht Gregors von Tours (Historia Francorum, VIII, c. 20; Mon. Germ. hist., Script. rer. Meroving. I, 338) ergibt sich nur, daß ein Bischof behauptet habe, die Frau könne nicht „Mensch" (homo) genannt werden, worauf seine Kollegen ihn eines Besseren darüber belehrten. Der Bericht ist sprachgeschichtlich zu würdigen; das Wort homo (Mensch) begann damals den engeren Sinn von homme (Mann) anzunehmen. Wie hätten die Kirche und ihre Lehrer die Frau geringschätzen können, da sie stets die Gottesmutter Maria, die Jungfrau und Mutter zugleich war, als das höchste Ideal sowohl den Frauen wie den Jungfrauen vorstellten und ihr seit dem hl. Irenäus im Werke der Erlösung eine aktive Rolle zuteilten![8])

Die Kirche in den Krisen des Völkerlebens.

Besonders segensreich zeigt sich der Einfluß der Kirche in den Zeiten der großen Krisen im Leben der Völker. Hier offenbart sich die unerschöpfliche Kraft, die Reichhaltigkeit der Formen, mit denen sich die kirchliche Einwirkung

den besondern Bedürfnissen anzupassen weiß, verbunden mit dem treuen Festhalten an den überlieferten Grundlagen des kirchlichen Lebens. Als das alternde Römerreich im Laufe des vierten Jahrhunderts sich vom Heidentum abwandte und dem Christentum anschloß, suchte die Kirche auch das gesamte, noch stark von den heidnischen Anschauungen und den hergebrachten Sitten beeinflußte Leben in christlichem Sinne umzugestalten. Wie mächtig das religiöse Ideal in dieser Zeit des Verfalles wirkte, zeigte sich in den zahlreichen Sprossen der reichsten und gesellschaftlich am höchsten stehenden Familien, die im Abendland wie im Orient auf alle irdischen Interessen verzichten. Wie groß der Eifer für die religiösen Dinge mitten in dem allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang in diesen Jahrhunderten des ausgehenden Altertums war, beweisen die zahllosen Kirchenbauten, die in dieser Zeit in allen Provinzen des Reiches, im Osten wie im Westen, entstanden sind. In den Ruinen der zahlreichen Städte Nordafrikas sind die Überreste von kirchlichen Gebäuden aus jener Zeit nicht minder häufig vertreten wie in den Ruinen von Syrien und Kleinasien. Nach vielen Hunderten zählen die Bauten für kirchliche Zwecke, die in jedem einzelnen der großen Ländersprengel des Reiches in der Zeit vom vierten bis sechsten Jahrhundert errichtet wurden. Dazu kommen vor allem im Orient, allmählich auch im Abendlande die klösterlichen Bauten, die zahlreichen Spitäler und Hospize und andere gemeinnützige Anstalten, die aus religiöser Anregung entstanden sind. Die Kirche hatte es verstanden, in solchem Maße das Interesse aller Schichten des Volkes zu gewinnen, daß diese Leistungen ermöglicht wurden. Von diesem Standpunkte aus gewinnen wir einen Einblick in die großartige Tätigkeit, die in jener Zeit von den kirchlichen Organen geleistet worden ist.

Dasselbe erkennen wir ferner aus der zentralen Stellung, die im gesamten öffentlichen Leben den religiösen Dingen eingeräumt wurde. Die großen dogmatischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts, besonders im orientalischen Römerreiche, beherrschen geradezu das allgemeine Interesse. Sie erscheinen als die wichtigsten Fragen im gesamten Volksleben. Die bedeutendsten Persönlichkeiten in

der Geschichte jener Jahrhunderte sind die Führer der religiösen Bewegung, die großen Bischöfe und Kirchenlehrer. Die Literatur nimmt ein vorwiegend theologisches Gepräge an und die Werke der kirchlichen Schriftsteller bilden die hervorragendsten Leistungen auf literarischem Gebiete. So nahm die Kirche die bedeutendsten geistigen und sozialen Errungenschaften der Vorzeit in sich auf, verwendete sie für ihre Zwecke und erhielt sie auf diese Weise für die Nachwelt als wichtigsten Faktor des allgemeinen Kulturlebens. Alle Seiten des kirchlichen Lebens in Kultus, Verfassung, Disziplin, Aszese; alle Gebiete der Theologie und der praktischen religiösen Einwirkung auf das Volk entfalteten sich, ohne daß durch die neue Stellung der Kirche ein Bruch mit der Vergangenheit eintrat. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint die kirchliche Tätigkeit in jener Zeit, trotz mancher wenig erfreulicher Dinge in den religiösen Lebensäußerungen, als eine wahrhaft großartige Leistung zur Pflege der wahren Kultur und zum Wohle des gesamten Volkslebens.

Die Kirche in der Völkerwanderung.

Das abendländische Römerreich brach allmählich zusammen. Bei dieser Katastrophe haben ausschließlich politische und wirtschaftliche Faktoren mitgewirkt. Die Kirche trifft keine Schuld daran, daß das verfallene Reich nicht die Kraft besaß, dem Vordringen der germanischen Völker Widerstand zu leisten. Wohl aber hat sie das unbestrittene Verdienst, als fester Fels in den Wogen der Völkerwanderung aufrecht geblieben zu sein und den Sammelpunkt für die neubelebenden Kräfte gebildet zu haben, die den neuen germanisch-romanischen Staatengebilden die höhere Kultur vermittelten. Mochten die christlichen Bewohner des Reiches sich auch noch so sehr als Römer fühlen: die über das Nationale hinausweisende, universelle Richtung und Bedeutung des christlichen Gesetzes leitete die Vertreter der Kirche auf positive Tätigkeit zur Gewinnung der Germanen für den wahren Glauben und zur Mitteilung der Güter einer höheren Kultur an die neuen Bewohner des alten Römerreiches. Schon während der Verwüstungen der Völkerwanderung waren die Vertreter der Kirche bestrebt, die schrecklichen Folgen derselben für die Romanen zu mildern. Die Bischöfe und die übrigen katholischen Kleriker waren die

einzigen, die auch in den Augen der Germanen Autorität genug behielten, um als Beschützer der auf das ärgste bedrängten Romanen auftreten zu können. Nachdem die germanischen Stämme in den ehemaligen Provinzen des Römerreiches feste Wohnsitze gefunden und neue Reiche gegründet hatten, wurde die Kirche die Lehrerin und die Erzieherin dieser Nationen und begründete das gesamte öffentliche Leben der christlichen Staaten des Abendlandes, auf dem die geschichtliche Entwicklung der Kulturzustände in den folgenden Jahrhunderten beruht. Die Kirchen und kirchlichen Anstalten, die Klöster und deren Schulen waren die Brennpunkte, in denen sich die Überreste des christlichen Römertums gesammelt hatten; durch den Missionseifer des Klerus und der Mönche wurden die dort geretteten Keime fruchtbar gemacht für die Pflege eines höheren Lebens bei diesen Völkern. Aus dem Zustande der Barbarei erhoben sich unter kirchlichem Einfluße die Germanen und wurden gesittete, geistig kräftige und für ideale Zwecke begeisterte Nationen. Durch die Kirche ward, nachdem die neuen Bewohner den katholischen Glauben angenommen hatten, die Versöhnung zwischen den Besiegten und den Siegern herbeigeführt, so daß sich die beiden Elemente zu einheitlichen Nationen verschmolzen. Dabei blieben die natürlich guten Eigenschaften der barbarischen Stämme erhalten, gelangten zu höherer Ausbildung unter dem veredelnden Einflusse des Christentums und brachten so den Völkern neue, tüchtige Kräfte zur weiteren Entwicklung. Aus den Trümmern, die durch die Völkerwanderung geschaffen worden waren, rettete allein die Kirche das Bewußtsein einer höheren Autorität, die Erkenntnis der Pflichten gegenüber den Mitmenschen, die Betätigung der wahren Freiheit und die Elemente einer höheren Bildung auf dem Gebiete des geistigen wie des sozialen Lebens, alles auf der Grundlage der übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens. Das sicherte den kirchlichen Organen den größten Einfluß in allen Äußerungen des öffentlichen Lebens der neuen Völker, und so wurde die Kirche, an ihrer Spitze das Papsttum, der Mittelpunkt für die abendländische Völkerfamilie, die Leiterin der Bewohner der romanischen, germanischen und slawischen Länder, die dem Christentum zugeführt wurden.

Dadurch machte sich naturgemäß der Einfluß der kirchlichen Behörden in bedeutender Weise geltend auch in solchen Dingen, die an sich nicht zu dem religiösen Gebiete gehören. Während mehrerer Jahrhunderte war der Klerus fast allein im Besitze einer höheren geistigen Bildung. Dadurch war den Klerikern eine wichtige Stelle im Rate der Fürsten und der Großen nicht nur in kirchlichen, sondern auch in politischen und sozialen Fragen von selbst angewiesen. In der Regierung der abendländischen Völker gewannen so die Vertreter der Kirche eine maßgebende Stellung, die sie benützten, um Ordnung in das Chaos zu bringen, die Gesetzgebung im christlichen Geiste zu beeinflussen, die Grundsätze der Gerechtigkeit zu vertreten, das Eigentum, die persönliche Freiheit, die Familie zu schützen, die gesamten staatlichen Einrichtungen mit dem Geiste höherer Kultur zu durchdringen. Die an den Kirchen und Klöstern bestehenden Schulen waren lange Zeit fast die einzigen Stätten höherer Bildung; das gesamte Unterrichtswesen lag beinahe ausschließlich in den Händen der Kirche. So rettete sie zum großen Teil die Geistesprodukte der Römerzeit, erhielt die Literatur, pflegte die Theologie neben profanen Wissenschaften und bewahrte die besten Elemente der antiken Bildung. Nicht minder leitete die Kirche die spätantike Kunst in die neu angebrochene Epoche der Geschichte hinüber. Die kirchlichen Gebäude und deren Ausstattung gaben der Baukunst, der Malerei und Skulptur, der Kleinkunst verschiedenster Art den Anstoß zu reicher Entfaltung. Und diese prächtig geschmückten, mit Bildern aus der Geschichte des Heilandes und der Heiligen reich verzierten Kultusgebäude waren zugleich für das Volk ein wichtiges Mittel geistiger Hebung und Bildung. In dem sinnreich ausgestalteten kirchlichen Gottesdienst, dessen eindrucksvolle Formen sich in den prächtigen, auf Geist und Herz mächtig wirkenden Hallen der Hauptkirchen entfalteten, fand das Volk das beste Mittel, sich von den materiellen Sorgen des Lebens loszulösen und in eine höhere Sphäre zu erheben. Durch die Stiftung zahlreicher Landkirchen und die damit verbundene Entwicklung des Pfarrsystems in den Diözesen wurde das Mittel gefunden, das ganze Volk in die religiös und kulturell so segensreiche Tätigkeit der Kirche einzu-

beziehen. Die harmonische Einheit im gesamten kirchlichen Leben, das zugleich auf den Verstand und auf das Gemüt einwirkte, gab unter dem unmittelbaren Einfluß der Kirche den Jahrhunderten des Mittelalters ihr eigenes Gepräge, erzog die Völker zu höherem Streben und verlieh ihnen jene innere Ruhe und Zufriedenheit, jene Festigkeit im Besitze der idealen Güter, die den wesentlichsten Teil des wahren Glückes der Menschheit ausmachen. Wohl gab es hierin manche Schwankungen und Schwierigkeiten, wohl bestanden manche Schattenseiten, die hauptsächlich aus den alten Gewohnheiten und der früheren Lebensart der barbarischen Germanen herstammen. Allein gerade die Kirche war es, die durch das Wirken ihres Klerus und ihrer Mönche, durch die Bestimmungen der Konzilien, durch ihre Einwirkung auf die weltliche Verwaltung und nicht in letzter Linie durch das Beispiel so vieler Heiligen jene Mißstände zu beseitigen suchte. Daher allein erklärt sich die zentrale und führende Stellung, die die Kirche, an ihrer Spitze das Papsttum, in jenen Jahrhunderten der abendländischen Völkergeschichte einnahm. Der große Historiker Taine, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, schließt seine Schilderung der kirchlichen Tätigkeit zum Wohle der germanischen und romanischen Nationen in der Zeit vom sechsten bis zum dreizehnten Jahrhundert mit folgender treffenden Bemerkung: „Glauben wir nur nicht, daß der Mensch nach einer falschen Richtung hin dankbar sei und daß er seine Gaben ohne triftigen Grund darbiete; dafür ist er zu selbstsüchtig und zu neidisch. Welches auch die Anstalten seien, geistliche oder weltliche, welcher auch der Klerus sei, die Zeitgenossen, die ihn während vierzig Generationen hindurch beobachteten, sind keine schlechten Richter; sie stellen ihm ihren Willen und ihre Güter nur in dem Maße der von ihm geleisteten Dienste anheim, und das Übermaß ihrer Ergebenheit ist das Maß für die Unermeßlichkeit der empfangenen Wohltaten.“ (Taine, Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime, p. 9.)

Kirche u. Staat im Mittelalter.

Die Tätigkeit der Kirche zum Wohle der abendländischen Völker ist die Wurzel, aus der jene enge Verbindung zwischen Staat und Kirche hervorging, die Jahrhunderte hindurch für die Ausgestaltung des gesamten Lebens jener Na-

tionen maßgebend war. Bereits im christlichen Römerreich hatten sich sehr enge Beziehungen zwischen der weltlichen Macht und den Vorstehern der Kirche entwickelt, wodurch jene tiefgehende Einwirkung christlicher Grundsätze auf Gesetzgebung und Verwaltung herbeigeführt ward, die so segensreich für die Völker wurde und die Grundlage der gesamten christlichen Kultur schuf. Beim Despotismus und Cäsaropapismus der römisch-byzantinischen Herrscher entwickelte sich im christlichen Orient eine zu weitgehende Abhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht. Wohl erhoben manche hervorragende Bischöfe ihre Stimme gegen die Eingriffe der Kaiser in innerkirchliche Fragen, und wenn sich der kaiserliche Hof zum Beschützer häretischer Bewegungen machte, wie z. B. im vierten Jahrhundert im Arianischen Streite und in den späteren christologischen Lehrkämpfen, fanden sich stets eine Reihe charakterfester Oberhirten, die mit aller Kraft jenen Bestrebungen entgegentraten. Allein die Mehrzahl der Bischöfe zeigte in den meisten Fällen dem Kaiser die größte Unterwürfigkeit, und auf die Dauer kam die Kirche im byzantinischen Reiche immer mehr unter die Obergewalt der weltlichen Herrscher, zum großen Schaden der Entwicklung des kirchlichen Lebens und der Entfaltung des religiösen Einflusses.

Im Abendlande hingegen traten, dank vor allem der Stellungnahme der Päpste, die kirchlichen Organe an die Spitze der zu einer großen Einheit verbundenen christlichen Nationen; die Kirche, als Vertreterin der übernatürlichen Wahrheit, die für alle Lebensäußerungen normgebend war, erhielt den Vorrang über die weltliche Herrschaft. Die Schenkung Roms und des römischen Gebietes an den Apostel Petrus und dessen Stellvertreter, den Papst, durch die karolingischen Herrscher des Frankenreiches erfolgte aus religiösen Motiven. Sie bildete bei den damaligen politischen Verhältnissen die passendste Gewähr für die völlige Unabhängigkeit des Papsttums und sicherte dessen Vertretern die notwendige Freiheit bei ihrem Eingreifen zum Schutze der kirchlichen Rechte und der Forderungen des christlichen Sittengesetzes. Der Kirchenstaat wurde eine Grundlage der kirchlich-politischen Stellung der Päpste, die diesen den weltlichen Herrschern gegenüber einen

maßgebenden Einfluß verlieh. Das neue abendländische Kaisertum entsprang jener Auffassung der engen Vereinigung der christlichen Völker unter der obersten Leitung des Papstes als des Oberhauptes der Kirche und des Kaisers als des Schirmvogtes des Papsttums. Beide erschienen als die obersten Richter, als die Schirmer von Recht und Gerechtigkeit, als die Vertreter des christlichen Gesetzes, wobei dem Papste, als dem Stellvertreter Christi auf Erden, die höchste Autorität zur Handhabung des Rechtes, das auf der christlichen Wahrheit beruht, zustand. So wurde die kirchlich-politische Machtstellung zugleich eine kräftige Stütze für die Ausübung des kirchlichen Primates der Päpste und für die Wahrung der völligen kirchlichen Unabhängigkeit auf religiösem Gebiete, die von so eminenter Bedeutung auch für eine gesunde Entwicklung des Volkslebens ist. In hartem Kampfe mußten zwar öfter die Päpste die religiöse und kirchliche Freiheit gegenüber den Inhabern des Kaisertums und andern weltlichen Machthabern verteidigen. Wenn auch nach objektivem Urteil und nach späteren Begriffen über die kirchlich-staatlichen Beziehungen in einzelnen Punkten die kirchlichen Ansprüche zu hoch geschraubt wurden, so muß dies auf Grund der damaligen, geschichtlich gewordenen kirchlich-politischen Lage beurteilt werden, und ferner müssen dabei die gesamten, überaus segensreichen Wirkungen in Betracht gezogen werden, die der abendländischen Menschheit aus jener leitenden Stellung des Papsttums und der Kirche erwuchsen. Durch diese wurden nämlich die nationalen Gegensätze ausgeglichen und die großen gemeinsamen Interessen der Nationen gefördert. Die Päpste traten machtvoll den Übergriffen tyrannischer Herrscher entgegen, schützten die Rechte und Freiheiten des Volkes, wußten aber auch seine Unbotmäßigkeit zu zügeln, dem Gesetze Gottes und dadurch auch der Autorität in berechtigten Forderungen Geltung zu verschaffen. Die machtvolle Wahrung der kirchlichen Freiheit war zugleich ein Mittel zur Sicherung der persönlichen und bürgerlichen Freiheit. Der Geist des christlichen Gesetzes, das in allem als die maßgebende Norm erschien, beeinflußte mehr und mehr die Beziehungen der einzelnen wie der Völker. Der noch unvollkommen entwickelte Staat ordnete

sich der Kirche als der Vertreterin einer höheren Ordnung unter und gewann dabei selbst an innerer Kraft und an Bewußtsein der ihm zustehenden Aufgaben. Die ungerechten Kriege, die das Volk so schwer drückenden Fehden wurden von der Kirche mit geistlichen Mitteln bekämpft, die größere Macht über die Gemüter hatten als andere Beweggründe. So entfaltete sich trotz mancher Mißgriffe und Überschreitungen, die ohne Zweifel vorkamen, unter der Leitung der Kirche eine hohe kulturelle Blüte, die aus einem durchaus gesunden Boden erwuchs, frei von Despotismus und sklavischer Unterwürfigkeit, von Anarchie und sittlicher Fäulnis. Der einheitliche Kulturcharakter, die harmonische Entfaltung aller höheren Kräfte der Nationen in richtiger Wertschätzung von Natur und Übernatur, von Diesseits und Jenseits, die große sittliche Kraft, die dadurch gewahrt wurde und die Grundlage bot für die Machtentfaltung der europäischen Völker gegenüber den Nationen der andern Weltteile, dies alles ist in erster Linie dem Einfluß der Kirche zuzuschreiben. Die Kirche hat die Völker Europas zu jener Höhe der Kultur erzogen, die sie befähigt, allen Weltteilen gegenüber als Vertreter eines höheren Grades menschlicher Entwicklung aufzutreten und die daraus fließenden Segnungen überall zu verbreiten, gewiß nicht ohne Leitung der göttlichen Vorsehung, die die europäischen Völker dazu befähigt und bestimmt hat, den wahren Glauben den übrigen Nationen des Erdkreises zu bringen und alle für die Kirche zu gewinnen.

Die geschichtliche Entwicklung der Staaten, der Kultur, des öffentlichen Rechtes und des religiösen Lebens in der Zeit vom 7. bis ins 13. Jahrhundert erklärt vollständig die Stellung, die das Papsttum und die Vertreter der Kirche in der christlichen Völkerfamilie Europas einnahmen. Es ist kein Zweifel, daß einzelne Materien staatlicher und politischer Natur, die damals von der Kirche geregelt und verwaltet wurden, nicht unmittelbar zum religiösen Gebiet gehören. Der Gedanke einer Art oberster Suzeränität des Papsttums gegenüber den weltlichen Fürsten, den wir in der Zeit der höchsten kirchlich-politischen Machtstellung der Päpste finden, ist nicht ein Ausfluß des kirchlichen Primates, sondern eine rein historische Schöpfung. Allein die Behauptung, dieses Ziel sei von den Trägern der Tiara durch bewußte Usurpation, durch Betrug und verschlagene Politik, aus rein irdischen Machtbestrebungen und weltlichen Zwecken verfolgt worden, entspricht durchaus nicht der historischen Wahrheit. Das von den Päpsten verfolgte Ziel war ein direkt religiöses und

soziales; sie wollten das christliche Gesetz durch ihre Autorität zu allgemeiner Geltung im öffentlichen Leben bringen, sich die dazu notwendige Freiheit und Unabhängigkeit verschaffen, die Kriege zwischen den christlichen Fürsten verhindern, das Volk vor Unterdrückung schützen, ungerechten Machtansprüchen der weltlichen Herrscher entgegentreten, die Gesetzgebung wie die Verwaltung unter den Einfluß der christlichen moralischen Grundsätze bringen, die Religion und die religiösen Dinge zur maßgebenden Norm erheben. Das waren, wenn man die einzelnen Maßnahmen der Päpste untersucht, die wirklichen Triebfedern ihrer Bestrebungen. Da das kirchliche Leben in der engsten Weise verknüpft war mit dem staatlichen und politischen, so gestaltete sich das öffentliche Recht unter diesem Einfluß aus. Der Papst, als das oberste Haupt der Kirche und der von Gott gesetzte Lenker der Gläubigen, war dadurch der oberste Hüter von Recht und Gerechtigkeit. So entstand manches Beiwerk in der Ausübung der päpstlichen Vollmachten auf dem Boden jener kirchlich-politischen Entwicklung, das bei der inneren Kräftigung des staatlichen Lebens verschwinden mußte und auch verschwinden konnte, ohne daß dadurch das Wesen des kirchlichen Primates der Päpste oder der auf das religiöse Gebiet gerichteten Befugnisse der Kirche geschädigt worden wären. Im Lichte einer klaren, prinzipiellen Auffassung der gegebenen Rechte von Kirche und Staat mögen einzelne Ansprüche und Bestrebungen der Päpste jener Zeit in sich ungerechtfertigt erscheinen; einzelne Maßnahmen, besonders in Zeiten des Kampfes, waren sicher verfehlt; allein objektiv, auf der Grundlage der Zustände der damaligen Zeit und der historisch gewordenen Rechtsentwicklung in Kirche und Staat beurteilt, finden dieselben eine gewisse Erklärung. Es wäre ungerecht, gegen die Päpste oder andere Vertreter der Kirche eine Anklage daraus zu schmieden. Denn es ist leicht begreiflich, daß die Kirche dem in sich erstarkten Staate gegenüber nicht sofort auf ihre historisch gewordenen Rechte verzichtete, um so mehr, als es nicht immer leicht war, die richtige Grenze zu ziehen. Dabei kann und muß man zugeben, daß einzelne Theologen und Kanonisten jener Zeit wie auch noch später Grundsätze über das Wesen der kirchlichen Machtfülle (potestas directa der Kirche in staatlichen Angelegenheiten) aussprachen und für ihre Behauptungen Beweise vorbrachten, die nicht zu billigen sind.

Bedeutung der Kreuzzüge.

Eine eigene Erscheinung in der Geschichte der abendländischen christlichen Völker des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts sind die Kreuzzüge. Die Verehrung gegen die heiligen Stätten, die das Leben und Leiden, aber auch die glorreiche Auferstehung des Heilandes gesehen hatten, führte zu diesen großartigen Unternehmungen. Der hauptsächlichste Anstoß und die Organisation dieser Kriegszüge zur Verteidigung

der christlichen Kultur gegen die Macht des Islam erfolgte von seiten der Päpste. Schon Gregor VII. hatte mit dem byzantinischen Kaiser Alexius Komnenus den Plan vereinbart, die Macht der abendländischen christlichen Völker zum Schutz des griechischen Reiches aufzurufen. Papst Urban II. brachte auf dem Konzil von Clermont 1095 jene spontane, urwüchsige Erhebung des christlichen Abendlandes gegen den muselmännischen Orient zustande, die beinahe zwei Jahrhunderte hindurch in den Kreuzzügen ihren Ausdruck fand. Die von abendländischen Fürsten im Orient gebildeten Staaten sollten nach der Auffassung der Päpste die Grundlage bilden für den Kampf gegen den Islam; mit Aufwendung ihres ganzen Einflusses traten die Päpste dafür ein, daß auch die mächtigsten Könige Europas sogar persönlich die Verteidigung und Erweiterung jener kleinen christlichen Gebiete in Palästina und Syrien unternahmen. Daß der unmittelbare Erfolg, den man kirchlicherseits von diesen Unternehmungen erhofft hatte, nicht auf die Dauer erreicht wurde, nämlich der Wiederanschluß des byzantinischen Reiches an die kirchliche Einheit und die Bildung mächtiger abendländischer Kolonien im Orient als Schutz gegen die mohammedanischen Völker, daran tragen die Päpste keine Schuld. Nur zu früh traten dynastische und merkantile Interessen bei den Abendländern selbst hervor; die Griechen wurden mißtrauisch, und die Eroberung von Konstantinopel 1204 zeigte, daß ihr Mißtrauen nur zu sehr begründet war; das lateinische byzantinische Kaisertum wurde zu einer Quelle von Zerwürfnissen und Mißerfolgen. Später suchten die Päpste durch die Missionen unter den Mongolen eine neue Stütze für das Christentum im Orient zu gewinnen; sie hatten anfänglich dabei schöne Erfolge, die jedoch durch politische Umwälzungen in den asiatischen Ländern größtenteils wieder vernichtet wurden. Die kirchlich-politischen Kämpfe des ausgehenden dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts und die selbstsüchtigen staatlichen Bestrebungen in Europa hinderten völlig jedes weitere, größere Unternehmen in Vorderasien, obwohl sich öfter günstige Gelegenheiten darboten und die Päpste immer darauf hinarbeiteten, das Abendland gegen den Islam zu einigen.

Trotz dieser Mißerfolge haben die Kreuzzüge dennoch

eine große Bedeutung für die abendländischen Völker und für die christliche Kultur. Zunächst wurde dadurch dem Vordringen des Islam für beinahe drei Jahrhunderte ein fester Damm entgegengesetzt. Ohne die Kreuzzüge wäre das byzantinische Reich viel früher unter die Herrschaft des Halbmonds gekommen und dadurch auch das ganze Abendland auf das schwerste bedroht worden. Die Mohammedaner, gezwungen, in Asien selbst gegen die abendländischen Ritter zu kämpfen, konnten nicht an weitere Eroberungen denken. Erst als im vierzehnten Jahrhundert die große Idee der christlichen Völkerfamilie in Europa zerfiel, das Papsttum durch den Aufenthalt in Avignon und das große Schisma in seiner bisherigen Stellung geschwächt wurde, die Kreuzzüge nach dem Orient völlig aufhörten, erst dann konnte der Islam wieder vordringen und den Halbmond in der alten christlichen Kaiserstadt des Ostens aufrichten. Das Verdienst, drei Jahrhunderte hindurch die christlichen Fürsten und Ritter des Abendlandes gegen die vom mohammedanischen Osten drohende Gefahr in den Kampf geführt zu haben, gebührt wesentlich den Päpsten und der Kirche; nur das Papsttum war durch seine Stellung in der abendländischen Völkerfamilie imstande, derartige gewaltige Unternehmen hervorzurufen. Zugleich wurde durch diese der Ritterschaft in der Zeit ihrer höchsten Blüte ein großes, ideales Ziel gesteckt, das eine mächtige Anziehungskraft auf die urwüchsigen, reichen Kräfte dieses damals so wichtigen Bruchteiles der abendländischen Bevölkerung ausübte. Die edelsten Blüten, die aus dieser Begeisterung für hohe christliche Ziele hervorgingen, waren die großen geistlichen Ritterorden, in denen echt ritterliche Gesinnung sich mit religiösen Idealen verband. In der Zeit ihrer Blüte wurden sie für viele Tausende ein Sammelpunkt für Betätigung im Dienste der christlichen Kultur und ein Ansporn, für hohe Ziele Opfer zu bringen. Nicht nur im Orient, auch im Abendlande selbst leisteten die Ritterorden, so lange sie ihrem ursprünglichen Zwecke treu blieben, den christlichen Völkern große Dienste, sowohl durch den Kampf gegen die Mauren in Spanien, wie durch die Verbreitung des Christentums bei den Slawen im Nordosten Europas. Durch die Berührung mit dem Orient wurden ferner dem Abendlande

während der Kreuzzüge bedeutende Kulturfaktoren erschlossen und ins Leben der europäischen Völker eingeführt. Den christlichen Missionären des Abendlandes ward im dreizehnten Jahrhundert der Weg nach dem Osten gezeigt, und die heldenmütigen Glaubensboten, die damals zu den Mongolen zogen, wurden die Vorläufer der großen Missionäre des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Die Handelsbeziehungen, die zur Zeit der Kreuzzüge von italienischen Städten aus im Orient angeknüpft wurden, bildeten einen Hauptanstoß für das Emporblühen Italiens, das später den Ausgangspunkt für die Kultur der Renaissancezeit bildete, die dem Geistesleben und der ganzen Entwicklung der abendländischen Völker so wichtige Elemente zuführte.

Die Päpste u. die Türkenkriege.

Auch nach dem Sinken ihres maßgebenden Einflusses im politischen Leben Europas hielten die Päpste stets ihre Aufmerksamkeit auf den Osten gerichtet, sowohl um immer neue Verbindungen mit dem byzantinischen Reiche und der griechischen Christenheit anzuknüpfen, als auch um der seit der Eroberung Konstantinopels näher heranrückenden Gefahr des Islams zu begegnen. Die Türkenkriege bildeten im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert eine stetige Sorge der Päpste. Diese brachten dafür große finanzielle Opfer und suchten mit allen ihnen durch ihre Stellung gebotenen Mitteln den Hader zwischen den Fürsten des Abendlandes zu beseitigen und sie gegen den Feind des christlichen Namens zu einigen. Wie sehr die Päpste mit dieser weitsichtigen Politik im Rechte waren, zeigte sich, als die Türken den größten Teil Ungarns erobert hatten und Wien belagerten. Die Ostmark der christlichen Völker schwebte in großer Gefahr, die sicher vermieden worden wäre, wenn das christliche Abendland auf die immer wieder erhobenen Warnungsrufe des Papsttums gehört hätte. Gerade in diesem gewaltigen, durch viele Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Ringen der christlichen Kultur des Abendlandes mit dem alles echte Volksleben ertötenden Islam zeigt sich in klarster Weise die überlegene, das wahre Wohl der Völker anstrebende Tätigkeit des Papsttums und der Kirche.

Gefahr für die Kirche in der

Die enge Verknüpfung der Kirche mit dem Staats- und Kulturleben, die hohe politische Macht des Papsttums und der

Bischöfe in der Zeit vom elften bis dreizehnten Jahrhundert war nicht ohne große Gefahr für die Kirche selbst. Es entwickelte sich daraus vielfach in weiten Kreisen der kirchlichen Machthaber ein zu sehr auf das Äußere, das Irdische gerichtetes Streben; die weltlichen Mittel wurden oft in zu großem Maße Selbstzweck; dies führte allmählich eine weit verbreitete Verweltlichung der Kirche herbei. Auch mußte die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem verwirrend wirken, falsche Auffassungen über das Verhältnis der beiden Faktoren hervorrufen und das religiöse Element selbst vielfach in Mißkredit bringen wegen der Beziehungen zu weltlichen Dingen, die Mißbräuche und dadurch feindselige Strömungen herbeiführten. Eine Reaktion von seiten des weltlichen Staatsbewußtseins war unvermeidlich, sobald sich größere, innerlich gefestigte politische Verbände bildeten, die selbständig ihr eigenes Ziel erstreben wollten. Und sobald diese eintrat, war es schwer, wenn nicht unmöglich, sofort eine prinzipielle, klare Auseinandersetzung herbeizuführen. Wenn auf der einen Seite die Kirche ihren Einfluß und ihre Stellung, im Bewußtsein, daß diese dem religiösen Wohle der Menschen gedient hatten, zu verteidigen und ihre Macht auf politischem Boden zu behaupten suchte, so griffen anderseits die weltlichen Machthaber immer mehr in das innerkirchliche Gebiet ein. Die Bestrebungen waren nicht mehr auf ein friedliches Nebeneinander, sondern auf eine förmliche Unterwerfung der Kirche unter den übermächtigen Staat gerichtet. Bis zu welchem Grade die politischen Faktoren und der Einfluß der weltlichen Machthaber infolge dieser Entwicklung sich in innerkirchlichen Fragen geltend machen konnten, zeigen in deutlicher Weise die Schwierigkeiten, die der Berufung des Trienter Konzils gerade von seiten der Fürsten entgegengestellt wurden und viele Jahre hindurch das Zustandekommen der so notwendigen Kirchenversammlung hinderten. Die Folgen jener Verweltlichung und des Zusammenbruchs der kirchlich-politischen Machtstellung zeigten sich seit dem vierzehnten Jahrhundert überall, besonders auch beim Papsttum und in der kirchlichen Zentralverwaltung. Der Verfall der Einheit der christlichen abendländischen Völker rief die nationale Eifersucht und die kleinlichen Bestrebungen des

Verbindung mit weltlichen Dingen.

Territorialfürstentumes wach. Das Bürgertum der Städte hatte gegenüber dem früher so mächtigen Rittertum eine maßgebende Bedeutung gewonnen, und der Kampf um die Obermacht zwischen Städten und Territorialfürsten war unvermeidlich. Die Städtekultur trat in den Vordergrund mit ihrer Geldwirtschaft gegenüber der Naturalwirtschaft der vorhergehenden Epoche. Alle diese zersetzenden Faktoren zerstörten die Völkereinheit, die sich unter der Leitung des Papsttums gebildet hatte. Dadurch kamen die Päpste selbst, besonders im vierzehnten Jahrhundert und durch das große Schisma, in Abhängigkeit von weltlichen Machthabern. Nach der Wiederherstellung der Einheit im Träger des Primates fanden sich die Päpste sowohl in Italien, wie gegenüber dem Kaiser und den Fürsten in einer völlig veränderten Lage. Die Sorge um ihre Unabhängigkeit und um den Kirchenstaat führte sie in das Getriebe der italienischen Staatenpolitik. Dynastische Interessen traten nur zu sehr in den Vordergrund und erzeugten jene Verweltlichung des Papsttums und der Kurie, die die Kirche im ausgehenden fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhundert so tief zu beklagen hatte. Ähnlich war es in den andern kirchlichen Kreisen; weltliche Bestrebungen und irdische Zwecke gewannen im Klerus in weiten Kreisen die Oberhand und bewirkten einen großen Verfall der christlichen Sitte. Die wesentliche, religiöse Seite der kirchlichen Tätigkeit war bei den Leitern der Kirche vielfach in den Hintergrund getreten.[9])

Humanismus u. Renaissance.

Wohl haben auch in dieser Zeit die Päpste und andere kirchliche Persönlichkeiten bedeutenden Einfluß auf das Kulturleben Europas ausgeübt, aber mehr in weltlicher Richtung. Die Pflege des Humanismus und der Renaissance in Kunst und Literatur fand gerade in Rom und in den italienischen Städten ihre erste Heimat, von wo sie sich über das übrige Europa ausbreitete. Die Päpste, die Kardinäle und andere hohe kirchliche Würdenträger erscheinen längere Zeit hindurch als die bedeutendsten Förderer der Renaissance und ihrer Bestrebungen in der zweiten Hälfte des fünfzehnten und den ersten Dezennien des sechzehnten Jahrhunderts. Nicht alle Vertreter der neuen Richtung ließen sich durch diese auch zu einer materialistischen Lebensführung verleiten, wie es leider

bei vielen, auch in hohen und höchsten kirchlichen Kreisen, der Fall war. Viele wußten wohl die reichen kulturellen Mittel, welche die Renaissancebewegung bot, in den Dienst einer höheren geistigen und ästhetischen Entwicklung zu stellen und für weite Kreise fruchtbar zu machen, ohne daß dadurch die christlichen Lebensgrundsätze ihre maßgebende Bedeutung verloren hätten. Es war von großer Wichtigkeit für die Fortentwicklung des wahren kulturellen Lebens, daß diese Verbindung zwischen jenen neuen Faktoren der Zivilisation und den theoretisch wie praktisch richtig aufgefaßten, unwandelbaren Grundsätzen der christlichen Moral, wie der Betätigung des kirchlichen Lebens überhaupt zustande kam. Denn durch die ganze Bewegung sollte eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte eingeleitet werden, ohne daß dabei die religiösen Güter und Werte, die das Christentum gebracht und für das Leben der Völker fruchtbar gemacht hatte, irgendwie geschädigt würden. Es ist wieder wesentlich ein Verdienst der Kirche und ihrer Vertreter, daß eine solche Verbindung zwischen den Kulturgütern der Renaissance und den Grundsätzen des Christentums zustande kam. Die notwendige Voraussetzung dafür bildete die innerkirchliche Reform, die nicht in den Kreisen der Häretiker des sechzehnten Jahrhunderts, sondern in der Kirche selbst durchgeführt ward. Die führenden Männer auf dem Konzil von Trient, mehrere große Heilige des an diesen so reichen sechzehnten Jahrhunderts, die Jesuiten als einer der Hauptfaktoren zur Förderung der religiösen Erneuerung des Klerus wie des Volkes, waren zugleich Träger und Förderer der neuen Geisteskultur in Wissenschaft, Literatur und Kunst. Die Lehranstalten der Jesuiten wurden Brennpunkte klassischer Studien, und die großen kirchlichen Schriftsteller der romanischen Länder in der Zeit des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts gehören vielfach zugleich zu den bedeutendsten Klassikern der Literatur dieser Länder. So hat die Kirche in schweren Zeiten innerer und äußerer Kämpfe sich auch damals als eine Trägerin wahrer Geisteskultur für die Menschheit erwiesen. In jenem mit dem modernen Staatsgedanken verbundenen Nationalismus der Renaissancezeit lagen große Gefahren für das Wohl der gesamten Menschheit. Das

beste Gegenmittel bietet auch hier der kirchliche Universalismus, der keine nationalen Schranken kennt.[10])

Einfluß der Kirche auf das soziale Leben.

Die Tätigkeit der Kirche war ferner vom größten Segen für die Völker auf dem sozialen Gebiete. Durch die christlichen Grundsätze von der Nächstenliebe und den Beziehungen der Menschen zueinander wurde die Lage der niederen Stände schon im späteren Römerreich eine solche, daß die menschenunwürdigen Folgen des Dienstverhältnisses zwischen Besitzlosen und Besitzenden nach und nach verschwanden. Je größer der Einfluß der Kirche wurde, desto segensreicher zeigten sich dessen Folgen für die sozialen Verhältnisse. Die christlichen Kaiser des Römerreiches waren bestrebt, durch Gesetze sozialer Natur die gedrückten Klassen unter den Einwohnern des Reiches günstiger zu stellen. Konstantin und seine Nachfolger sorgten für die Bauern, die Kolonen der Landgüter, gewährten ihnen größere Freiheit und Selbständigkeit und schufen durch Bestimmungen zugunsten der Armen die ersten Ansätze zu einem Armenrecht. So sollte der Schwächere und Ärmere in einem Prozesse nicht unterdrückt werden; er bekam einen Rechtsbeistand und das Verfahren wurde vereinfacht. Arme, die aus ihren Gütern durch Reiche verdrängt, Schuldner, die von ihren Gläubigern gepreßt wurden, fanden sicheren Rechtsschutz gegenüber ihren Bedrückern. Das Pfändungsrecht ward eingeschränkt, die christliche Ehe und die Familie, dieser Hauptfaktor sozialer Erneuerung, wurde geschützt, gegen Aussetzung und Verkauf der Kinder wurden Bestimmungen erlassen. Allein viel mehr noch als diese unter christlichem Einflusse gegebenen staatlichen Gesetze wirkten die Vertreter der Kirche durch ihre Tätigkeit in Seelsorge und Predigt zugunsten einer wesentlichen Verbesserung der Lage vieler bis dahin schwer gedrückter Gruppen der Bevölkerung. Nicht nur durch Förderung christlichen Gemeinsinnes, durch Einschärfung der Pflicht des Almosens, durch zahlreiche Wohltätigkeitsanstalten, durch Anleitung zu ausgedehnter Privatwohltätigkeit suchte die Kirche eine Hebung der unteren gesellschaftlichen Schichten herbeizuführen; ihre Grundsätze waren dazu angetan, unmittelbar die sozialen Schäden zu beseitigen und eine gerechte Verteilung der Erdengüter zu fördern, ohne daß in utopistischer

Weise eine Aufhebung der naturgemäßen und notwendigen Unterschiede der gesellschaftlichen Klassen angestrebt worden wäre.

Die Kirche trat immer zugunsten der Unterdrückten ein, ob nun die Unterdrückung durch den Staat oder durch Private geschah oder durch Mißstände allgemeiner Art herbeigeführt wurde. In scharfen Worten richteten sich die kirchlichen Lehrer gegen ungerechte Beamte, gegen Wucherer und Volksaussauger aller Art. Durch kanonische Bestimmungen schützte die Kirche Schuldner und Hörige vor ungerechter Behandlung. Die durch die kirchlichen Lehrer vertretene Anschauung ging auf das grundsätzliche Verbot des Darlehensrechtes und des Zinses hinaus. Sie wurden dazu veranlaßt durch die großen Mißstände und die offenbare Ungerechtigkeit, die mit dem Darlehenswesen verbunden waren, das deshalb für so viele Menschen eine Quelle der größten Not und Bedrückung wurde. Es schien hiergegen nur ein Radikalmittel zu geben: das vollständige Verbot des Zinsnehmens, wie es von den kirchlichen Lehrern des Abendlandes im späteren Altertum und im Mittelalter vertreten wurde. Diese Grundsätze übten den segensreichsten Einfluß aus; sie bildeten eine Hauptwaffe zur Bekämpfung des Wuchers in allen seinen Formen und ein Hauptmittel zur Schaffung gesunder sozialer Verhältnisse. Solange die Naturalwirtschaft vorherrschend war, und damit bei Darlehen der Konsumtivkredit hauptsächlich hervortrat, behielt diese Auffassung die Oberhand. Mit der Entwicklung der Geldwirtschaft seit dem dreizehnten Jahrhundert und der Bedeutung des Produktivkredites bei Darlehen wurde das Zinsnehmen auch von den Organen der Kirche praktisch angewandt und durch die kirchlichen Lehrer später unter gewissen, den Mißbrauch ausschließenden Bedingungen gerechtfertigt.

Das Christentum u. die materielle Arbeit.

Das Christentum gab dem Menschen die richtige Auffassung der materiellen Arbeit, dieses Grundfaktors im sozialen Leben. Körperliche Arbeit galt bekanntlich im heidnischen Altertum, besonders in der späteren Zeit, vielfach als etwas Unwürdiges, als eine Leistung, die nur den Sklaven zukam. Die Kirchenväter betrachten die Arbeit in ihren Schriften wesentlich unter dem Gesichtspunkte der Förderung des geisti-

gen Lebens; es war ja auch nicht unmittelbare Aufgabe der Kirche, die Gläubigen zu irdischer Arbeit und irdischen Berufen anzuleiten. In der Heiligen Schrift, besonders in den Ausführungen des hl. Paulus, werden jedoch auch die Grundsätze über die Arbeit in direkter Weise dargelegt. Durch den Hinweis, daß die weltliche Tätigkeit ebenfalls auf die Ewigkeit gerichtet und als eine Vorbereitung auf das jenseitige, wahre Leben aufgefaßt werden müsse, erhielt auch die gewöhnlichste Arbeit eine höhere Weihe. Obwohl daher mehrere Kirchenväter schwere, niedere materielle Tätigkeit als etwas Unangenehmes ansehen und für derartige Arbeiten, teilweise unter dem Einflusse antiker Anschauungen, eine gewisse Mißachtung zeigen, so sehen wir anderseits auch, wie in anderem Zusammenhang zahlreiche altchristliche Lehrer die Arbeit als ein Glück, als eine Pflicht bezeichnen. Daß jemand nur von der Arbeit anderer lebe, ohne selbst tätig zu sein, wurde von den Kirchenvätern als ein Unrecht angesehen. Nach dem Beispiele eines Apostels Paulus, der nicht verschmähte, mitten in seiner apostolischen Tätigkeit durch die Arbeit seiner Hände seinen Unterhalt zu verdienen, haben viele Gläubige des Altertums, auch nachdem sie Priester oder Bischöfe geworden waren, die Beschäftigung, die sie vorher zu ihrem Lebensunterhalt ausgeübt hatten, weiter geführt, um sich zu ernähren. Viele reiche Christen nahmen als Aszeten seit dem vierten Jahrhundert gewöhnliche Arbeiten auf sich, nachdem sie vorher ihr Vermögen unter die Armen verteilt und in freiwilliger Armut die höhere Nachfolge Christi übernommen hatten. Wenn das Christentum in dieser Weise der Berufsarbeit, welche sie auch sein mochte, ihre Würde wiedergab, so warnten die kirchlichen Lehrer aber ebenso vor ungeordnetem Eifer nach irdischem Erwerb, vor Geiz und Habsucht, vor übermäßiger Wertschätzung des weltlichen Besitzes. Das hastige Streben, möglichst rasch und ohne Rücksicht auf den Nebenmenschen, wie ohne Skrupel in der Wahl der Mittel zu irdischem Reichtum zu gelangen, ist den christlichen Grundsätzen durchaus entgegen und wurde von den Lehrern der Kirche stets mit scharfen Worten verurteilt. Eine derartige, auf Materialismus beruhende Hast nach Erwerb schadet aber ebenso, wie die ganze

Wirtschaftsgeschichte zeigt, einer gesunden volkswirtschaftlichen Entwicklung.

Wertschätzung der Arbeit.

Die günstige Einwirkung der Kirche auf die richtige Wertschätzung und Ausübung der materiellen Tätigkeit offenbarte sich besonders gegenüber den germanischen Völkern nach dem Zusammenbruche des Römerreiches. Durch Raub und Plünderung hatten die barbarischen, jeder Tätigkeit außer Krieg und Jagd abgeneigten Stämme bei ihren Einfällen in die römischen Provinzen sich reichen Besitz zu verschaffen und im Müßiggang ein nach ihren rohen Begriffen angenehmes Leben zu führen gesucht. Die Kirche erzog diese Völker zur Arbeit, leitete sie an, der geregelten körperlichen Tätigkeit Geschmack abzugewinnen, und schuf dadurch ein wichtiges Element für eine höhere Gesittung. Die Klöster mit ihrem Grundbesitz wurden in der fränkischen Zeit die Mittel- und Stützpunkte geregelter Landarbeit, deren Übung sich von dort aus unter der umwohnenden Bevölkerung verbreitete. Welche hohen Verdienste erwarben sich beispielshalber die Zisterzienser in den nordöstlichen Gebieten Deutschlands um die Verbreitung gesunder materieller Kultur! Die gleiche Methode wurde seit dem fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert von den Missionären in außereuropäischen Ländern bei den noch barbarischen Volksstämmen angewandt. Durch Anleitung zur beruflichen Arbeit wußten sie auch bei diesen Völkern eine Lebensweise zu schaffen, die eine höhere Kulturstufe ermöglicht. Dabei waren diese Pioniere wahrer menschlicher Gesittung nicht von selbstsüchtigen oder irdischen Rücksichten, sondern von dem idealen Streben geleitet, ihren Mitmenschen geistige und leibliche Wohltaten zu erweisen.

Die Kirche und die sozialen Gegensätze.

Mit der Entwicklung der Städtekultur und dem Aufblühen des Handwerkes im Abendlande seit dem dreizehnten Jahrhundert boten sich der Kirche neue soziale Lebensformen dar, die sie ebenfalls in entsprechender Weise vor falschen Richtungen zu bewahren wußte. Schon durch die religiöse Weihe, die unter dem Einflusse des kirchlichen Lebens den städtischen Handwerkervereinigungen jener Zeit ihr eigenes Gepräge gab, war eine starke Gewähr geboten, daß nicht Klassenhaß und Materialismus sich daraus entwickelten. In

den Vereinigungen selbst wurde ein Zusammenschluß aller Glieder, der Meister wie der Gesellen und Lehrlinge, erreicht, so daß der Kampf zwischen Arbeitgebern und Arbeitern ausgeschlossen war. Wohl entstanden Kämpfe mehr politischer Natur zwischen den städtischen Patriziergeschlechtern und den aufstrebenden Vertretern des Handwerkes, zwischen dem Adel und den Städten. Allein durch den religiösen Einfluß und die Machtstellung der Kirche konnte auch hier vielfach der Gegensatz gemildert werden, und jedenfalls trat nicht eine ungesunde wirtschaftliche Entwicklung ein, die die Bürger des Landes in sozialer Hinsicht in zwei feindliche Lager gespaltet hätte. Erst mit dem Sinken des kirchlichen Einflusses und dem Aufkommen des antikirchlichen Geistes im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert begannen vielfach soziale Zustände herauszuwachsen, die zu gewalttätigen, revolutionären Ausbrüchen führten und dennoch große Massen der Bevölkerung der Ausbeutung durch die Besitzenden preisgaben. Diese ungesunde Lage verschärfte sich immer mehr, bis zu der heutigen Machtstellung des Großkapitalismus, der zum größten Schaden einer gesunden, den arbeitenden Klassen günstigen ökonomischen Entwicklung das moderne Erwerbsleben beherrscht und den Sozialismus hervorrief. Die völlige Hintansetzung der unwandelbaren christlichen Grundsätze im öffentlichen Leben, die sich immer mehr breit machte, hat ohne Zweifel einen großen, wenn nicht den größten Teil der Schuld an dieser für das ganze Volksleben verhängnisvollen Gestaltung der sozialen Lage. Diese hat infolge des wirtschaftlichen Zusammenbruches der meisten Länder, den der Weltkrieg verursachte, eine das gesamte höhere Kulturleben bedrohende Entwicklung genommen. Eine Heilung kann nur durch klare und zielbewußte Verwirklichung der christlichen Lebensgrundsätze erreicht werden, und in diesem Bewußtsein ist darum auch die Kirche bestrebt, ihren Einfluß zu gunsten einer Gesundung der sozialen Verhältnisse zur Geltung zu bringen. Ihre Vertreter, die Päpste an der Spitze, haben auch in der neuen und der jüngsten Zeit niemals unterlassen, auf das eindringlichste die einzig wahren, christlichen Grundsätze zu verkündigen, und die katholischen Führer auf diesem Ge-

biete suchen durch Verbreitung der wahren Lehre über die sozialen Fragen wie durch entsprechende Organisation der arbeitenden Klassen dahin zu wirken, daß diese Grundsätze wieder ins praktische Leben eingeführt werden.

Es ist eine jener scheinbaren Anomalien in der Stellungnahme der Kirche gegenüber den irdischen Gütern, daß sie auf der einen Seite die Verachtung alles Irdischen und die Weltentsagung lehrt, auf der andern Seite in Theorie und Praxis den Besitz in positiver Weise zu schätzen weiß. Die Erreichung der kirchlichen Zwecke ist in vieler Hinsicht, angesichts der Doppelnatur des Menschen, nicht möglich ohne irdische Mittel. Die kirchlichen Institute mußten deshalb darauf bedacht sein, sich diese Mittel in entsprechendem Maße zu verschaffen; und die ganze Kirchengeschichte zeigt, daß dies auch erreicht ward. Schon dies beweist, daß das Christentum dem weltlichen Besitz nicht grundsätzlich abweisend gegenübersteht. Um so mehr erkennt die Kirche den in der Welt stehenden Gläubigen das Recht, ja bis zu einem gewissen Grade die Pflicht zu, für den Erwerb irdischer Güter zu arbeiten. Schon die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Familie gebietet dies. Auch das Recht des Privatbesitzes ist von der Kirche stets und gerade in der jüngsten Zeit mit allem Nachdruck vertreten worden. Sie ist in ihrer Lehre und in ihrer Praxis weder „kommunistisch" noch „kulturfeindlich", sondern warnt bloß vor schädlichem Übermaß in der einen oder andern Richtung, und ihre Lehrer vertreten die richtigen Grundsätze sowohl über Erwerb wie über Gebrauch der irdischen Güter.[11])

Siebtes Kapitel.

Die Kirche gegenüber der Wissenschaft und der Kunst.

Grundsätzlicher Standpunkt.

Die der Kirche von ihrem Stifter der Menschheit gegenüber übertragene Aufgabe besteht nicht unmittelbar darin, geistige Bildung, Pflege der Wissenschaft, ästhetische Kultur zu verbreiten und zu fördern. Ihre Sendung bezieht sich auf die Erlösung von der Sünde und auf das ewige Heil der Seelen. Darum werden von der Kirche in ihren Grundsätzen wie in ihrem praktischen Verhalten die Wissenschaft wie die Kunst als relative Größen angesehen, die an sich den übernatürlichen Zwecken nachstehen und, wie alles Irdische und Vergängliche, als Mittel zum überirdischen Ziele zu betrachten sind, und die deshalb in ihrer Entwicklung wie in ihrem Betriebe niemals ein Hindernis für das Streben nach den ewigen Gütern werden dürfen. Tritt diese letztere Gefahr ein, so muß die Kirche diese Art der Wissenschaft wie der ästhetischen Bildung bekämpfen, wie sie nicht minder der Überhebung der Wissenschaft, als sei sie in allen Dingen die höchste und letzte Norm der Erkenntnis für den Menschengeist, wie überhaupt jedem Bestreben, das letzte Ziel des Menschen in das Irdische und Vergängliche zu setzen, Widerstand leisten muß. In der objektiven Wertschätzung der Wissenschaft und der Kunst stellt sich die Kirche auf den Standpunkt ihrer eigenen übernatürlichen Sendung; gegenüber den irrtumsfähigen Resultaten menschlicher Forschung weiß sie sich als die Trägerin einer unfehlbaren, auf göttlicher Autorität beruhenden Gewißheit in jenen Dingen, die zum Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung gehören. Auf der andern

Seite bringt das Übernatürliche es von selbst mit sich, daß es eine Vervollkommnung alles dessen bewirkt, was natürlich gut und schön ist. Ferner trieb der Inhalt der übernatürlichen Offenbarung den menschlichen Forschergeist naturgemäß dazu an, im Lichte der geoffenbarten Wahrheiten die höchsten Probleme menschlichen Erkennens zu untersuchen. Diese Grundsätze, die in der Natur der Kirche als der übernatürlichen Heilsanstalt für die Menschen gegeben sind, bieten den Maßstab für ihr Verhalten gegenüber der Wissenschaft wie der Kunst im Laufe ihrer Geschichte. Wie die Natur durch die Übernatur nicht aufgehoben, sondern erhöht und veredelt wird, so fanden auch die auf die höchsten intellektuellen und ästhetischen Werte in Pflege der Wissenschaft und Kunst gerichteten Bestrebungen eifrige Förderung durch die Kirche. Dabei aber versäumte sie auch nicht ihre Pflicht, jeder dem Seelenheil gefährlichen Art der Betätigung der menschlichen Geisteskräfte auf diesen Gebieten sich entgegen zu stellen. Sie erwies der wahren Wissenschaft und Kunst den größten Dienst, indem sie dieselben von falschen Wegen zurückhielt und vor irrigen, der Anstrengung der Geisteskräfte nicht würdigen Zielen warnte, zugleich aber auch durch ihre Lehre wie ihr religiöses, gottesdienstliches Leben der Wissenschaft wie der Kunst die höchsten Aufgaben vorhielt und zu deren Lösung anspornte. Einen nicht minder großen Dienst aber leistete sie den Menschen dadurch, daß sie ihnen den objektiven Wert der wissenschaftlichen und ästhetischen Geistesbildung zeigte und sie davon abhielt, zu ihrem Verderben die falschen Ergebnisse wissenschaftlicher Richtungen anzunehmen und in ihrem praktischen Verhalten sich darnach zu richten.

Welches der unmittelbare Einfluß der Kirche auf die Wissenschaft und die Kunst war, hing naturgemäß von ihrer ganzen Stellung im Leben der Völker während der einzelnen Epochen ab. In den meisten Abschnitten ihrer Geschichte jedoch hat die Kirche die wahre höhere Geistesbildung in der bedeutendsten Weise gefördert, für Zwecke der Wissenschaft wie der Kunst vieles und großes geleistet und dabei stets die ihr anvertrauten übernatürlichen Glaubenswahrheiten unverfälscht bewahrt. Sie ist in ihrer Stellung zur Wissenschaft eine

einzig dastehende Erscheinung in der Menschheitsgeschichte. Daß im Laufe so vieler Jahrhunderte und gegenüber oftmals so schwierigen Fragen in dem praktischen Eingreifen kirchlicher Behörden zur Abwehr des Irrtums und zum Schutze der Glaubensüberlieferung einzelne Fehlgriffe vorgekommen sind, die sich meistens erst durch eine spätere, klarere Erkenntnis der betreffenden Fragen als solche zeigten, daraus kann der Kirche und ihren Institutionen kein berechtigter Vorwurf gemacht und noch weniger kann deshalb das große Verdienst der Kirche um die Wissenschaft geschmälert werden.

Die Kirche und die Wissenschaft im Altertum.

Die Stellungnahme der Kirche gegenüber der Wissenschaft ist bereits klar ausgeprägt in den Ausführungen des gebildetsten unter den Aposteln, des hl. Paulus. Er schreibt scharfe Worte gegen die irdische Weisheit, die gottfremde Wissenschaft seiner Zeit, der er die „Torheit des Kreuzes Christi" entgegensetzt. Nicht durch Worte menschlicher Weisheit will er Eindruck machen, er predigt nichts als Jesum den Gekreuzigten. Und doch offenbart sich deutlich in seinen Briefen, daß er die höhere Bildung seiner Zeit besaß und sie vortrefflich zu verwerten wußte. Seine in der Apostelgeschichte mitgeteilten Reden zeigen den Einfluß der Rhetorik und der Philosophie des hellenistischen Zeitalters. Er stellte die wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit in den Dienst seines Missionswerkes. In gleicher Weise verfuhren die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die vieles aus der Populärphilosophie in ihre Schriften aufnahmen, um es zur Verteidigung des angefeindeten Christentums und zur Polemik gegen das Heidentum zu verwenden. Vor allem offenbarten sich die beiden großen alexandrinischen Gelehrten Clemens und Origenes (Ende des zweiten und erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) als Gebildete im wahren Sinne des Wortes; ja, in direkt apologetischer Richtung suchen die kirchlichen Lehrer zu zeigen, daß sie in der Wissenschaft ebenso bewandert sind wie ihre Gegner. „Es ist die Parole der Christen, d. h. wesentlich der Griechen unter ihnen gewesen, den Spott der Hellenen über ihre ἀπαιδευσία (Mangel an Bildung) durch die Tat zu widerlegen. Sie wollen den heidnischen Gegnern gleichkommen, wollen sie in der Kenntnis dessen, was man damals

wissen mußte, erreichen, ja überbieten; sie wollen ihren Stil mit allen seinen Feinheiten lernen. Und sie haben dies Ziel erreicht; ein Origenes ist im vollen Besitze, wenn auch nicht gerade im besten griechischen Sinne einer großen Bildung, so doch der Bildung seiner Zeit, und gegen Eusebius konnte kein Hellene mehr mit dem berechtigten Stolze des Besserwissens auftreten. Auf diesem Wege, diesem höchst mühsamen Pfade bildete eine Hauptetappe Clemens von Alexandria" (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907, S. 252). Die Geisteswissenschaften der Literaturkenntnis, der Rhetorik, der Philosophie, die damals die höhere Bildung vermittelten, fanden als solche nicht geringere Pflege, besonders seit dem vierten Jahrhundert, bei den Christen wie bei den Heiden. Männer wie Eusebius von Cäsarea, die Kappadozier Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz unter den Griechen, wie Hieronymus und vor allem Augustinus bei den Lateinern waren nicht bloß große Theologen und Apologeten, sondern zugleich auch die bedeutendsten Vertreter der gelehrten Bildung ihrer Zeit, deren Einfluß in ihren Werken überall hervortritt. Und wenn sie ihr Wissen in den Dienst der kirchlichen Theologie, nicht in den der profanen Wissenschaften stellen, so sind sie darum nicht minder als hervorragende Gelehrte anzusehen; waren doch immer die Geisteswissenschaften der Kern und das beste Erbteil der ganzen höheren Bildung. Hieronymus hat bekanntlich durch seinen Katalog der christlichen Schriftsteller, den er im Anschluß an klassische Vorbilder verfaßte, zugleich gegen Christenfeinde wie Celsus, Porphyrius, Julianus zeigen wollen, wie falsch es sei, zu behaupten, die Kirche besitze keine Philosophen und Redner, keine Männer der Wissenschaft. Man sieht, der Vorwurf der „Bildungsfeindlichkeit" gegen die Kirche ist sehr alt, aber auch stets von den kirchlichen Apologeten zurückgewiesen worden. Daß übrigens selbst von bedeutenden Vertretern der Kirche im Altertum auch profane Wissenschaften ohne Schwierigkeiten gepflegt werden konnten, beweisen die Schriften des hl. Erzbischofs Isidor von Sevilla (gestorben 636). Wohl zeigte er wenig Originalität, aber einen um so größeren Sammelfleiß, der unter der Berücksichtigung

der Zeitverhältnisse Staunen erregen muß. Seine „Origines“ (oder „Etymologia“) bilden ein Kompendium des gesamten religiösen wie profanen Wissens des ausgehenden Altertums; es wird darin ebenso gehandelt von der Grammatik und den mathematischen Disziplinen, von der Medizin, von den Tieren, Pflanzen und Steinen usw., wie von Gott, den Engeln und der Kirche. Eine Reihe von Einzelschriften profanwissenschaftlichen Inhaltes aus der Feder dieses Kirchenfürsten schließt sich jenem Hauptwerk an, das mehrere Jahrhunderte hindurch eine wissenschaftliche Fundgrube geblieben ist. Diese literarische Tätigkeit des spanischen Erzbischofs zur Verbreitung wissenschaftlicher Bildung unter der verwilderten Bevölkerung einer so bewegten Zeit, wie es das sechste und siebente Jahrhundert waren, in der die Bischöfe sich vor die wichtigsten und schwierigsten Aufgaben auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete gestellt sahen, ist ein augenfälliger Beweis, daß die Kirche auch damals keine Gegnerin der Wissenschaft war.

Pflege der Wissenschaft im frühen Mittelalter.

Wie die Kirche mitten in den Verwüstungen der Völkerwanderung fast die einzige Retterin der höheren Kultur wurde und diese den Bewohnern der neugebildeten Staaten des Abendlandes vermittelte, so war sie es auch, die die wissenschaftliche Bildung, so weit es möglich war, rettete und nach und nach weiteren Kreisen wieder zugänglich machte. In gleicher Weise wie Isidor von Sevilla haben andere Männer des ausgehenden Altertums, wie Boëthius, Kassiodor, die noch vorhandenen Schätze des römischen Wissens gesammelt und der germanischen Welt in ihren Schriften überliefert. In den Klöstern Italiens, Galliens und der britischen Inseln fand die Pflege der Wissenschaften, auch der profanen, eine Heimstätte, und so konnten in der karolingischen Zeit die Elemente der klassischen Geistesbildung die Grundlage bilden für jene Renaissance, die im Frankenreiche Karls des Großen aufblühte, wesentlich gefördert durch den Klerus und die Mönche. Die einst in den römischen Schulen gepflegten Fächer: Grammatik, Rhetorik, Dialektik (Trivium), Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik (Quadrivium) waren in den von Karl dem Großen gestifteten und vom Klerus geleiteten Schulen ebenfalls die Grundlage der höheren Bildung. Die

Werke der klassischen Redner, Historiker und Dichter der Römer wurden viel gelesen und verbreiteten nicht bloß formale Bildung, sondern auch höhere Kenntnisse verschiedener Art. Auf dieser allgemeinen Grundlage baute die Kirche ihre Schulen der Theologie auf, in denen die großen lateinischen Kirchenväter, vor allem Augustin, neben der Heiligen Schrift gelesen und studiert wurden.

Bei dem Verfall des Reiches Karls des Großen und dem darauf folgenden Sinken der Kultur im Abendlande wurden wieder die kirchlichen Anstalten, vor allem die Klöster, die Retter der wissenschaftlichen Schätze und die Heimstätten, wo ernste Geistestätigkeit gepflegt werden konnte. Einzelne Abteien, wie St. Gallen, Reichenau, Hirsau, Korvei in Deutschland, Fécamp, Bec in Frankreich, dann die kirchlichen Schulen in Lüttich, Reims, Tours, Chartres, Paris wurden Sammelpunkte wissenschaftlicher Tätigkeit, in denen zwar hauptsächlich die theologischen Fächer gepflegt, aber auch klassische Studien getrieben wurden. Hat ja sogar die Nonne Hroswitha von Gandersheim (gest. 984) in lateinischer Sprache nicht bloß Heiligenleben und geschichtliche Darstellungen, sondern auch Komödien in der Form des Terenz verfaßt. Die großen Annalenwerke, die jenen Jahrhunderten eigentümlichen historischen Leistungen, wurden begonnen. In Italien blühten städtische Schulen wieder auf, in Salerno eine medizinische, in Pavia eine juristische Schule. Der Arzt Konstantin, später Mönch in Monte Cassino, übersetzte um 1050 medizinische Schriften der Araber. Der Verkehr mit dem griechischen Orient, der besonders von Süditalien, aber auch vom deutschen Reich aus aufrecht gehalten wurde, führte manche wichtige Bildungselemente der abendländischen Kultur zu. Welches Interesse dabei profane Studien bei einzelnen Gelehrten fanden, zeigen die Schriften des gelehrten Gerbert, der 999 den päpstlichen Stuhl unter dem Namen Silvester II. bestieg.

Die arabische Wissenschaft des Mittelalters wird vielfach überschätzt. Sie ist wesentlich reproduktiv und beruht auf der christlichen Kultur des byzantinischen Reiches, in dem die Schätze des alten griechischen und hellenistischen Wissens aufbewahrt worden waren und so den Arabern vermittelt wurden. Ähnlich ist es ja auch mit der arabischen Kunst.

Blüte der Wissenschaft im Mittelalter.

Der große Aufschwung des kirchlichen Lebens im christlichen Abendlande seit dem elften bis zwölften Jahrhundert brachte zugleich die hohe Blüte der philosophischen und theologischen Wissenschaften, die ihre größte Entfaltung im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts erreichte. Wir treffen hier gewaltige geistige Leistungen, die stets die Bewunderung des objektiv urteilenden Historikers hervorrufen müssen. Die Führer dieser geistigen Bewegung machten sich immer mehr frei von dem äußerlichen Nachstudium der Schriftsteller des Altertums, erweiterten die Beobachtungen, die sie dort vorfanden, sammelten reiches Material philosophischer und theologischer Spekulation und verarbeiteten dasselbe in selbständiger Weise zu jenem harmonischen, in sich abgeschlossenen Riesenbau einer einheitlichen Geisteswissenschaft, wie sie weder vorher noch nachher in einer Periode menschlicher Kultur vorhanden war. Beinahe das gesamte höhere Wissen der Vorzeit wurde in den Dienst dieser wissenschaftlichen Tätigkeit gesetzt; nicht nur die Werke der lateinischen und griechischen Kirchenväter, sondern auch die Schriften der großen griechischen Philosophen des Altertums, besonders des Aristoteles, und der arabischen Gelehrten, die vielfach durch Übersetzung von jüdischer Seite dem Abendlande bekannt wurden, fanden ihre entsprechende Verwertung. Seit dem zwölften Jahrhundert bildete sich Paris zum Mittelpunkt dieser geistigen Bestrebungen aus, besonders nachdem die dort bestehenden Schulen sich zur „Universität“ zusammengeschlossen hatten und nun in einer groß angelegten Organisation, mit weitgehender Freiheit und Selbständigkeit, den wissenschaftlichen Betrieb entwickelten. Hier wirkten die Koryphäen der Scholastik: Alexander von Hales und Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, denen sich verschiedene andere bedeutende Männer der Wissenschaft in Paris, Oxford und andern Schulen anreihen. Dabei waren aber wichtige wissenschaftliche Kontroversen über einzelne Anschauungen keineswegs ausgeschlossen; die kirchlichen Behörden ließen hierin große Freiheit walten und traten im wesentlichen nur ein, wo es galt, die Glaubensüberlieferung zu schützen. Die Pariser „Universitas“ bildete das Muster, nach dem in

anderen Städten ähnliche Organisationen geschaffen wurden, besonders zur Pflege der Philosophie und der Theologie. Für andere Zweige wissenschaftlicher Betätigung bestanden ebenfalls wichtige Schulen, die sich in ähnlicher Weise zu Universitäten entwickelten; so für die Medizin die Schulen in Salerno und in Montpellier, für das Recht die Schulen von Orleans und von Bologna. Ist es nicht bezeichnend, daß bereits König Roger von Sizilien in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts nur den von Professoren der Medizin von Salerno in Gegenwart königlicher Kommissäre Geprüften das Recht einräumte, in seinem Reiche die Heilkunde auszuüben?

Förderung der Wissenschaft durch die Kirche.

Diese ganze wissenschaftliche Bewegung wurde von den kirchlichen Behörden kräftig gefördert. Schon die ganze Stellung der Kirche im Mittelpunkt des Lebens der christlich-abendländischen Völker brachte es mit sich, daß dieses geistige Streben sich unter ihrem unmittelbaren Einflusse entwickelte. Mehrere Päpste haben aber in besonderer Weise die wissenschaftlichen Bestrebungen geschützt durch die Vorrechte, die sie den Universitäten verliehen und die ein wesentlicher Faktor in der ungehinderten Entfaltung wissenschaftlicher Betätigung wurden; ferner durch Mitwirkung bei der Gründung zahlreicher Universitäten, indem sie teils allein, ohne direktes Eingreifen anderer Autoritäten, wenn auch oft auf Anregung von Fürsten und Städten hin, die Errichtungsbriefe erließen, wie Innocenz IV. (1243—54) und Bonifaz VIII. (1303) für Rom, Clemens VI. (1343) für Pisa, Bonifaz IX. (1311) für Ferrara, Gregor IX. (1233) für Toulouse, Nikolaus IV. (1289) für Montpellier, Clemens VI. (1340) für Valladolid, Urban VI. (1385) für Heidelberg, derselbe Papst (1388) für Köln und (1389) für Erfurt, teils neben den vom Kaiser oder von einem Landesherrn ausgehenden Stiftungsurkunden durch Verleihung von Briefen mit besondern Privilegien an der Gründung beteiligt waren. Gegen Eingriffe in die von kirchlichen und staatlichen Behörden verliehenen Rechte nahmen die Päpste häufig die Mitglieder der Universitäten in Schutz und bestätigten deren Privilegien. Den an „Generalstudien" der wissenschaftlichen Tätigkeit obliegenden Klerikern wurde der Bezug der Einkünfte ihrer Pfründen bewilligt, ohne daß sie die Residenz-

pflicht erfüllen mußten. Zugunsten des Studienbetriebs wurden Stiftungen gemacht; ja einzelne Universitäten, wie Freiburg im Breisgau, Tübingen, Ingolstadt, wurden vollständig oder großenteils aus geistlichen Gütern gestiftet. So war Jahrhunderte hindurch die Kirche geradezu die Pflegerin und Schützerin der wissenschaftlichen Tätigkeit, und die unsterblichen wissenschaftlichen Leistungen auf den Gebieten der Theologie, der Philosophie, des Rechtes, sowie manche für ihre Zeit nicht unbedeutenden Forschungen exakter Richtung auf den Gebieten der Naturkunde und der Medizin beweisen, von welchen Erfolgen diese Tätigkeit gekrönt war. Daneben ist es vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, ein nicht minder großes Verdienst der Kirche und ihrer Vertreter, wie der Gelehrten selbst, daß dieser reiche Wissensschatz, hauptsächlich spekulativer Natur, aus den Werken der griechischen Philosophen und Naturhistoriker dem christlichen Abendlande zugeführt und in selbständiger Verarbeitung durch die Tätigkeit mehrerer Generationen von Gelehrten für die höhere Geisteskultur nutzbar gemacht wurde, ohne daß irgendwie die kirchliche Glaubensüberlieferung beeinträchtigt worden wäre. Im Gegenteil, jene Koryphäen der Geisteswissenschaften im zwölften und dreizehnten Jahrhundert wußten gerade die Brücke zu schlagen zwischen den bedeutendsten Ergebnissen natürlich-philosophischer Spekulation und dem systematisch analysierten Inhalte der geoffenbarten Wahrheiten. Dadurch wurde jene harmonische, einheitliche, dem objektiven Verhältnis von Natur und Übernatur entsprechende Welt- und Lebensanschauung vermittelt, die den Geisteswissenschaften und der gesamten Forschungsarbeit jener Jahrhunderte ihr Gepräge verleiht.

Vielfach wird gegen die Kirche der Vorwurf erhoben, als ob sie die Schuld trage an der einseitigen Richtung der mittelalterlichen Wissenschaft auf die philosophischen und theologischen Disziplinen hin, an der Vernachlässigung der kritischen Geschichte und Naturwissenschaften. Die ganze Geistesrichtung jener Zeit brachte es ohne Zweifel mit sich, daß der Pflege der sog. Geisteswissenschaften gegenüber den exakten Wissenschaften mehr Interesse entgegengebracht wurde. Es wäre ungerecht, daraus der Kirche einen Vorwurf zu machen. Es ist an sich nicht der Beruf der Kirche, historische und naturwissenschaftliche Forschungen anzuregen und die Tätigkeit ihrer Vertreter auf dieses weltliche Wissensgebiet hin-

zulenken. Jener Vorwurf wäre berechtigt, wenn von seiten der Kirche der wissenschaftlichen Forschung auf diesen Gebieten grundsätzliche Schwierigkeiten gemacht worden wären; allein dies war durchaus nicht der Fall. Sehen wir doch, wie gerade einzelne Forscher, die auch auf theologischem Gebiete Bedeutendes geleistet haben, zugleich die Naturforschung betrieben und manche wertvolle Beobachtungen in ihren Schriften niedergelegt haben, so Albert der Große und besonders Roger Bacon (gest. 1294), den eine treffliche empirische Methode zu bedeutenden Ergebnissen auf naturwissenschaftlichem Gebiete führte. Mathematische Schriften hat neben solchen naturhistorischen Inhaltes Gerbert (Silvester II.) verfaßt. Sogar die heilige Seherin Hildegard hat naturwissenschaftliche und medizinische Werke geschrieben, die ein wirkliches Interesse an der Naturforschung und der empirischen Beobachtung offenbaren. Die große Enzyklopädie des Dominikaners Vinzenz von Beauvais (gest. 1264) enthält auch ein Speculum naturale, worin aus einer Menge von Quellen der Stoff zusammengetragen ist, und das neben vielem Unrichtigen manches Wertvolle bietet. Mit dem Studium der Medizin auf den italienischen und französischen Spezialschulen für dieses Gebiet war die Beschäftigung mit empirischer Forschung verbunden, und zugleich wurden durch griechische und arabische Schriften, die in Salerno benutzt wurden, die Kenntnisse der Byzantiner und Araber in diesen Fächern vermittelt. Diese Tatsachen beweisen, daß der in jenen Jahrhunderten maßgebende Einfluß der Kirche kein Hindernis für die Pflege der Naturforschung bildete. Wenn dennoch die spekulativen Wissenschaften gegenüber der Naturforschung und der Geschichtswissenschaft bedeutend überwiegen und das meiste Interesse fanden, so lag der Hauptgrund in der ganzen Geistesrichtung der Zeit und in der Stellung der Gebildeten, von denen weitaus die meisten dem Klerus angehörten. Indirekt hängt dies mit dem ausgesprochenen Vorherrschen der kirchlichen Interessen zusammen; eine Anklage gegen die Kirche kann man aber von dieser Tatsache aus nicht mit Recht erheben.

Der Humanismus.

Wie wenig an sich die Kirche den wissenschaftlichen Bestrebungen abhold war, die nicht die Gebiete der Philosophie und der Theologie berührten, zeigte sich deutlich in dem Aufkommen und der Entwicklung des Humanismus seit dem fünfzehnten Jahrhundert. Die Erneuerung der klassischen Bildung durch vertieftes Studium der alten griechischen und römischen Schriftsteller sollte eine gleichmäßigere Ausbildung und Betätigung der geistigen Tätigkeit bewirken, den Betrieb der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiete der Literatur in andere Bahnen lenken, in der Philosophie wie in der Theo-

logie die Studien neu beleben, zugleich die historische Kritik und tieferes Verständnis für die empirische Naturforschung wecken. Es war eine gewaltige Bewegung, die zuerst in Italien einsetzte und weitere Kreise anzog, von dort sich in den übrigen europäischen Ländern verbreitete und vielfach eine völlige Umgestaltung des geistigen und wissenschaftlichen Lebens hervorrief. Es ist allgemein anerkannt, daß die Päpste und hervorragende Männer der römischen Kurie zu den eifrigsten Förderern des Humanismus gehörten. Nikolaus V. (1447—1457) wurde der erste große Mäzen dieser geistigen Bewegung, die er mit allen Mitteln unterstützte, nicht zuletzt durch Gründung der Vatikanischen Bibliothek. In gleicher Weise haben viele seiner Nachfolger, wie Pius II. (1458—1464), selbst einer der ersten Humanisten des fünfzehnten Jahrhunderts, Sixtus IV. (1471—1484), später Leo X. (1513—1521), Klemens VII. (1523 bis 1534) sich als verständnisvolle und tatkräftige Förderer des Humanismus erwiesen. Die meisten italienischen Fürstenhöfe des ausgehenden fünfzehnten und des sechzehnten Jahrhunderts wurden ebenfalls Mittelpunkte humanistischer Bestrebungen, die dann rasch an den Universitäten Eingang fanden und trotz großer Kämpfe zwischen den Vertretern der bisherigen Schulmethode und denjenigen der neuen Richtung eine führende Rolle erhielten. Wenn man den Päpsten und andern kirchlichen Persönlichkeiten in dem Zeitraum von der Mitte des fünfzehnten bis Mitte des sechzehnten Jahrhunderts in der Stellungnahme zum Humanismus einen Vorwurf machen kann, so ist es gewiß nicht der, daß sie die in der Bewegung liegenden wissenschaftlichen Bestrebungen unterdrückt oder nicht genügend gefördert hätten, sondern vielmehr der, daß sie die starken Auswüchse der humanistischen Richtung, die sich in heidnischem Lebensgenuß, in antichristlicher Betonung des irdischen Wohllebens, in sittlicher Ausschweifung, in eitler Selbstberäucherung, in Verhöhnung kirchlicher Einrichtungen, in Unglauben gegenüber der göttlich offenbarten Religion zeigten, nicht genügend bekämpften; daß Männer, die offen als Vertreter dieses antikirchlichen und antireligiösen Humanismus erschienen, trotzdem von ihnen Förderung erfuhren; daß im Klerus der weltliche Geist des Humanismus in Theorie und

Praxis vielfach Eingang fand, ohne daß bis zum Trienter Konzil energische Maßregeln dagegen ergriffen worden wären.

Die innerkirchliche Erneuerung, die mit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts energisch einsetzte und die vielen aus jener Verweltlichung stammenden Schäden heilte, war für die ernste Pflege wahrer Wissenschaft in keiner Beziehung ein Hindernis. Die Epoche von der Mitte des sechzehnten bis Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wurde eine Zeit der größten Blüte wissenschaftlichen Strebens auf den verschiedensten Gebieten gerade in Italien und Frankreich, wo die katholische Glaubenseinheit bewahrt wurde und die Kirche immer noch bedeutenden Einfluß hatte. Abgesehen von den großen Theologen und Exegeten, sowie von den Herausgebern der Werke der Kirchenväter, die so Treffliches leisteten, erfuhr die klassische Literatur, die Altertumswissenschaft mit der Archäologie, die Geschichte mit ihren Hilfswissenschaften in den katholischen Ländern die eifrigste Pflege unter rühmenswerter Teilnahme des Klerus selbst. Für diese Gebiete sind durch die Tätigkeit der großen Gelehrten jener Zeit geradezu die Gesetze der wissenschaftlichen Forschung praktisch und theoretisch festgestellt worden, so daß die späteren Epochen auf dem damals geschaffenen Fundamente nur weiterzubauen brauchten. Für die historische Wissenschaft braucht nur auf Männer wie Baronius (gest. 1607), Johann von Boland (gest. 1665) und seine Nachfolger Gottfried Henschen, Daniel von Papenbrock, auf Mabillon (gest. 1708), Montfaucon (gest. 1741), Tillemont (gest. 1698), Muratori (gest. 1750) hingewiesen zu werden, um an die hochbedeutenden Leistungen jener Zeit zu erinnern. In der Philologie wurde nicht minder die kritisch-wissenschaftliche Methode schärfer angewandt, wobei wieder Männer wie der Konvertit Justus Lipsius, Petavius, Heinrich Valois, Claude Favre Peiresc ebenso beteiligt waren wie die protestantischen Gelehrten Scaliger und Causobonus. Die Archäologie wurde hauptsächlich in dem katholischen Italien gepflegt, wo so viele Überreste von Denkmälern der klassischen Zeit erhalten waren. Nicht minder fanden Mathematik und Naturforschung in ihren verschiedenen Zweigen tüchtige Vertreter in Männern, die zugleich der Kirche treu ergeben

waren, wie wir solche in Kopernikus, Ulixes Aldovrandi, Galileo Galilei, Ricasoli Ruccellai anführen können.

Die bedeutenden Forscher des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, die auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft Großes leisteten und dabei stets treue Kinder der Kirche blieben, sind ein durchschlagender Beweis dafür, daß ernste wissenschaftliche Arbeit sich durchaus vereinigen läßt mit gläubiger Annahme der übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten, und daß von seiten der Kirche der Tätigkeit auf dem Gebiete rein natürlichen Wissens an sich keine Schwierigkeiten gemacht, sondern Förderung und Unterstützung geleistet werden. Erwähnen wir nur einige Namen: Der Konvertit J. J. Winckelmann (gest. 1768) fand als Bibliothekar und Kustos der Antikengalerie des Kardinals Albani in Rom Zeit und Muße, sich seinen kunsthistorischen und archäologischen Studien zu widmen und so der Begründer der klassischen Kunstarchäologie zu werden; Bartolomeo Borghesi (gest. 1860) katalogisierte die große Münzsammlung des Vatikans und gab dem Studium der Numismatik wie der Epigraphik neue fruchtbare Anregungen; Gio. Battista de Rossi (gest. 1894), einer der bedeutendsten Archäologen des neunzehnten Jahrhunderts, war ein tiefgläubiger und ernst-religiöser Mann; nicht minder überzeugungstreuer Katholik war der große französische Naturforscher Pasteur (gest. 1895), der als Chemiker und Bakteriologe der empirischen Forschung neue Bahnen wies. Wie diese, so haben noch viele andere bedeutenden Forscher auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften sich in glänzender Weise betätigt, ohne durch ihre katholische Glaubensüberzeugung innerlich oder äußerlich ein Hindernis gefunden zu haben. Von welcher Bedeutung für die Pflege der historischen Studien die weitherzige Eröffnung des Vatikanischen Geheimarchivs für Gelehrte aller Konfessionen durch Papst Leo XIII. wurde, haben wir in den letzten Dezennien erlebt.

Die Kirche als Hüterin der geoffenbarten Wahrheit.

Gegenüber der gesamten wissenschaftlichen Bewegung erkannte jedoch die Kirche es stets als eine wesentliche Pflicht, die ihr anvertrauten göttlichen Offenbarungswahrheiten rein und unversehrt zu bewahren und den Gläubigen zu vermitteln. Infolgedessen mußte sie die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, soweit diese das religiöse Gebiet berührten und mit den Grundlagen des übernatürlichen Glaubens in Beziehung kamen, prüfen, um etwaige Abweichungen festzustellen, die Forscher selbst wie die Masse der Gläubigen auf Irrtümer oder auf gefährliche, leicht zum Irrtum führende Schlüsse aufmerksam zu machen. Diese, von der Kirche stets ausgeübte Pflicht folgt unmittelbar aus der ihr anvertrauten Sendung als Vermittlerin und Hüterin der unverfälschten göttlichen Offen-

barung und aus ihrem Charakter als Heilsanstalt für die Menschheit. Der menschliche Geist ist irrtumsfähig, die Kirche kann in den zu den übernatürlichen Heilswahrheiten gehörenden Dingen nicht irren; folglich kann sie die Ergebnisse menschlicher Verstandestätigkeit, soweit sie das Offenbarungsgebiet berühren, auf Wahrheit oder Irrtum prüfen und ihr Urteil darüber abgeben.

Von diesen Grundsätzen aus erklärt sich das Vorgehen, das die kirchlichen Behörden im ganzen Verlaufe der Geschichte in diesen Fragen eingeschlagen haben. Seit ihrem Bestehen hat die Kirche die auf rein theologischem Gebiete vorgebrachten Lehren und Ergebnisse wissenschaftlicher Geistesarbeit geprüft und auf deren Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehrüberlieferung hin untersucht; davon legt die ganze Kirchengeschichte seit den Tagen der Apostel Zeugnis ab. Das christliche Altertum weist bekanntlich eine ganze Reihe von Fällen auf, in denen die römischen Bischöfe bei Lehrstreitigkeiten in autoritativer Weise eingriffen und die überlieferten Glaubenswahrheiten klar formulierten. Dasselbe geschah in der Folgezeit. Die ganze Geschichte der häretischen Bewegung zeigt zugleich das entsprechende Auftreten der kirchlichen Vorsteher, vor allem der Päpste, zur Wahrung des der Kirche anvertrauten Schatzes der göttlichen Offenbarung (depositum fidei) und der apostolischen Lehrüberlieferung (traditio apostolica). Die Art und Weise, wie dabei von den kirchlichen Behörden vorgegangen wurde, war je nach der Entwicklung der Verwaltungsorgane und den Zeitumständen verschieden. Seit der Einrichtung der Indexkongregation im Jahre 1572 war diese hauptsächlich mit der Sorge für die Reinheit der kirchlichen Lehre betraut. Aber auch andern Wissenschaftsgebieten, besonders der Philosophie und gelegentlich der Geschichte und der Naturforschung gegenüber, sind die Leiter der Kirche öfters in die Lage gekommen, die Forschungsresultate bezüglich einer möglichen Abweichung vom Offenbarungsinhalt zu prüfen und sie je nach Befund als gegen den Glauben verstoßend und darum als unrichtig zu erklären. Seit dem großen Aufschwunge der philosophisch-spekulativen Wissenschaften im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, dann der

empirischen Disziplinen im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert sahen sich die Päpste und die entsprechenden Behörden der römischen Kurie öfter veranlaßt, in dieser Richtung einzugreifen. Nach dem Bekanntwerden mit den aristotelischen und anderen Schriften zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts kamen mehrere Vertreter der philosophischen Spekulation von der griechischen Philosophie aus zu irrigen Anschauungen. Darum wurden die metaphysischen wie die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles von den Päpsten anfänglich verboten. Allein nach und nach wurde durch die Ausbildung der richtigen Methode bei Benützung jener Schriften jede Gefahr für die Glaubenslehren beseitigt, und so gab Papst Gregor IX. (1227—1241) das Studium der aristotelischen Werke frei. Seit dem Humanismus, durch den in größerem Umfange die Schriften der alten Philosophen im Abendlande bekannt wurden, und seit der großen Glaubensspaltung im sechzehnten Jahrhundert trat eine immer weitergehende Zersplitterung im philosophischen Denken ein. Der Empirismus des Francis Bacon († 1626), der Rationalismus des Descartes († 1650), der pantheistische Monismus des Spinoza († 1677) gaben vielfach der Philosophie eine Richtung, die in ihren Grundsätzen wie in ihren Folgerungen die Voraussetzungen des Glaubens an eine übernatürliche Offenbarung zerstörte. Wenn daher auch wichtige philosophische Probleme in der Erkenntnislehre neu aufgerollt und einzelne wissenschaftlich berechtigte Ergebnisse gewonnen wurden, so führte doch die ganze Richtung zu einer Zersetzung und Verwirrung auf dem philosophischen Gebiete, die verhängnisvoll werden mußte. Daher ist es nicht bloß vom Standpunkte des Festhaltens an den Grundlagen des übernatürlichen Glaubens, sondern auch mit Rücksicht auf die gesunde Entwicklung der philosophischen Forschung selbst ein großes Verdienst der Kirche, daß sie den als irrig erkannten Ergebnissen dieser philosophischen Richtungen, die im Sensualismus Lockes (gest. 1704), im Phänomenalismus Berkeleys (gest. 1753), im Skeptizismus Humes (gest. 1776), im Kritizismus Kants (gest. 1804) ihre weitere Entwicklung fanden, entgegengetreten ist.

Auch gegenüber der Naturforschung griffen die kirch-

lichen Behörden gelegentlich zur Wahrung der religiösen Interessen ein und zogen einzelne Forscher wegen ihrer Anschauungen zur Verantwortung. Dies geschah bereits dem Roger Bacon, dem gelehrten englischen Franziskaner (gest. 1294), der durch seine empirischen Forschungen Begründer der Optik wurde, die Gesetze der Reflexion und der Strahlenbrechung erfand, den Magnetismus beobachtete usw. Doch waren es nicht seine exakten Naturbeobachtungen, sondern seine astrologischen und alchimistischen Neigungen, sowie seine feindliche Stellung zur scholastischen Methode in der Theologie und gegenüber Erscheinungen im kirchlichen Leben, die ihm Schwierigkeiten und schließlich Kerkerhaft zuzogen. Dabei blieb Bacon immer der kirchlichen Lehrautorität und dem übernatürlichen Glaubensprinzip treu ergeben. Das Aufkommen der kopernikanischen Lehre, daß die Erde ein Planet sei und wie alle Planeten um die Sonne als Zentrum kreise, brachte nicht den Urheber des Systems, Kopernikus († 1543), wohl aber Galileo Galilei vor die römische Behörde der Inquisition, weil diese in den Darlegungen des großen Gelehrten einen Widerspruch mit der Heiligen Schrift erblickte. Die Kongregation sah sich veranlaßt, die Lehre zu verbieten, obgleich Galilei nachzuweisen suchte, daß bei der populären Ausdrucksweise der Heiligen Schrift ein Widerspruch zwischen ihr und der neuen Hypothese nicht vorliege. Jetzt wurden auch die Schriften des Kopernikus in die Untersuchung hineinbezogen, und es erfolgte 1616 eine bedingte Verurteilung des Hauptwerkes desselben, die 1620 auf einige Teile beschränkt ward. Später, als sich klar herausgestellt hatte, daß das kopernikanische System tatsächlich keine bloße Hypothese, sondern eine wissenschaftlich erweisbare These enthielt, und daß mit den richtig erklärten bezüglichen Stellen der Heiligen Schrift kein Widerspruch vorhanden sei, wurde zuerst praktisch, dann auch ausdrücklich die Zensurierung der Schriften des Kopernikus wie des Galilei von der Indexkongregation aufgehoben.

Die Galileifrage.

Nikolaus Koppernigk (Kopernikus) hatte in seinem Werk „De revolutionibus orbium coelestium“ (Nürnberg 1543) die heliozentrische Theorie vom Planetensystem dargelegt: die Erde ist ein vom Mond umkreister Planet, und sie dreht sich wie alle zum Sonnensystem gehörigen Planeten um die Sonne. Die Schrift war

Papst Paul III. gewidmet. Von den deutschen Protestanten, von Luther und besonders von Melanchthon, wurde die Lehre als gegen die Bibel verstoßend heftig bekämpft; auch von dem Astronomen Tycho Brahe. Von seiten katholischer Kirchenfürsten, wie Kardinal Schomberg aus dem Dominikanerorden, Bischof Giese von Culm, später von Ermland, wurde Kopernikus jedoch unterstützt. Schwierigkeiten entstanden von seiten kirchlicher Behörden, als 1612 Galileo Galilei in drei Briefen „Über die Sonnenflecken" das Sonnensystem des Kopernikus verteidigte und dabei die theologische Seite in unvorsichtiger Weise berührte. Sowohl in Rom als in Florenz erhob man Einwendungen vom Standpunkt der Heiligen Schrift aus. Galilei verteidigte die Rechtgläubigkeit seiner Ansichten mit Zurückweisung der auf Grund der Hl. Schrift erhobenen Widersprüche in einem Briefe an seinen Freund, den Benediktiner Castelli in Pisa, und in einer Denkschrift an die Großherzogin von Toskana. Doch führte 1615 die Sache zu einem Prozeß gegen Galilei vor der Kongregation der Inquisition; das Urteil lautete, die beiden Sätze: Die Sonne sei Mittelpunkt der Erde; die Erde bewege sich um die Sonne, seien im Widerspruch mit der Heiligen Schrift; darum ward ihm Stillschweigen auferlegt, doch kein Widerruf, und es wurde auch keine Strafe gegen ihn verhängt (1616). Galilei versprach Stillschweigen, griff aber trotzdem in seiner Schrift „Dialogo sopra i due massimi sistemi" (usw.) 1623 das System von der Erde als dem Mittelpunkt der Welt wieder an und trug, ohne neue Beweise, das kopernikanische System nicht bloß als Hypothese, sondern als These vor. Nun wurde ihm zum zweiten Male der Prozeß gemacht; er gestand ein, daß er das Verbot des Heiligen Offiziums übertreten habe, und widerrief die kopernikanische Lehre als gegen die Heilige Schrift verstoßend und irrig (16. Juli 1633). Wegen seines Ungehorsams und seiner Lehre wurde er zur Haft verurteilt, war drei Tage im Inquisitionsgebäude, darauf einige Zeit im Palast der toskanischen Gesandtschaft in Arrest, wurde dann nach Siena entlassen, wo er im Palast des Erzbischofs wohnte, und von dort bezog er im Dezember 1633 seine Villa in Arcetri, wo er seine naturwissenschaftlichen Forschungen fortsetzte. Daß Galilei bei der Verkündigung des Urteils gesagt haben soll: „E pur si muove" („Sie — d. h. die Erde — bewegt sich doch"), ist eine Legende. Mit der allmählichen Beseitigung der Schwierigkeiten, die von theologischer Seite gegen das kopernikanische System erhoben wurden, fiel auch der Widerspruch der kirchlichen Behörden, und die Schriften, die das System lehrten und verteidigten, wurden nicht mehr beanstandet, zuletzt auch, soweit sie auf den Index der verbotenen Bücher gekommen waren, positiv freigegeben.[12]) Der „Fall Galilei" ist ein typisches Beispiel dafür, wie vorsichtig die kirchlichen Behörden in Fragen sind, die den Glauben berühren oder berühren können, zur Wahrung der Glaubensinteressen; aber auch dafür, daß die dem Papste unterstellten Behörden in wissenschaft-

lichen Dingen, besonders wenn sie bloß mittelbar das Glaubensgebiet berühren, in Irrtum fallen und Fehlgriffe begehen können. Bei Konflikten über derartige Fragen lag der Fehler nicht immer auf seiten der Vertreter der profanen Wissenschaften, sondern auch gelegentlich auf seiten der Theologen. Solche Fälle sind zu bedauern, aber unter gewissen Umständen zu erklären und auch zu entschuldigen, wie es bei dem Falle Galilei zutrifft. Die noch nicht sicher gestellte Beweisführung für die Hypothese des Kopernikus, die Sorge der Kirche um die Lehrautorität der Heiligen Schrift, die Anschauungen der Theologen, der Stand der wissenschaftlichen Exegese, dann das zu rasche und unvorsichtige Vorgehen des Galilei selbst lassen den Irrtum der Inquisitionskongregation begreiflich erscheinen. Bei den großen Schwierigkeiten, die oft derartige Grenzfragen der Wissenschaft und des Glaubensdepositums darbieten, bedarf es vielfach eines längeren Klärungsprozesses, ehe die volle Wahrheit zutage tritt. Es ist den katholischen Gelehrten nicht verwehrt, in diesen Fragen die wissenschaftliche Forschung zu vertiefen und deren Resultate in der den Ergebnissen entsprechenden Form vorzutragen. Die Katholiken haben, wie sich aus dem Gesagten ergibt, in solchen Fällen volles Vertrauen auf die göttliche Leitung der Kirche. — In jüngster Zeit ist die Indexkongration aufgehoben, und ihre Befugnisse sind der Kongregation der Inquisition (Sacrum Officium) zugewiesen worden.

Die Kirche und die Kunst.

In ähnlicher Weise wie die Wissenschaft hat die Kirche auch die Kunst mächtig beeinflußt, sowohl die Poesie und die Musik wie die Architektur und die darstellenden Künste der Malerei und Skulptur. Keine Empfindungen wirken mächtiger auf den ganzen inneren Menschen, also auch auf Gemüt und Phantasie, als die religiösen. Daher müssen aus den Einwirkungen der einzig wahren Religion auf die Seele des Künstlers die höchsten Anregungen zu idealem künstlerischen Schaffen hervorgehen. Das Christentum lehrte den Menschen, sich seinem ganzen Wesen nach in den Dienst Gottes zu stellen, alle seine Kräfte dem Streben nach der Vollkommenheit zu widmen. Das gilt ebenfalls von den Seelenkräften, aus denen die künstlerischen Schöpfungen herauswachsen. Der göttlichen Wahrheit der Offenbarung entspricht die höchste innere Schönheit. Auch das Erhabenste und Vollkommenste, was der Mensch mit seiner schöpferischen Einbildungskraft ersinnen und mit der höchsten Anstrengung seiner Fähigkeiten hervorbringen kann, ist nie dem Ideal der Vollkommenheit Gottes entsprechend. Darum liegt in dem Streben nach Darstellung der mit der übernatürlichen Wahrheit verbundenen

idealen Schönheit schon der Ansporn zu den höchsten Leistungen auf dem Gebiete der Kunst. Diese mit der göttlichen Wahrheit und der Verehrung Gottes in der Kirche gegebenen Anschauungen mußten dazu führen, daß Dichtkunst und Gesang in den Dienst des Allerhöchsten gestellt, daß die Gotteshäuser und deren Einrichtung, der jeweils herrschenden Kunstrichtung entsprechend, möglichst großartig und reich ausgestattet wurden, und daß die bildliche Verwirklichung der religiösen Kunstideale die höchsten Schöpfungen hervorbrachte.

Dichtkunst.

Wie in den heiligen Büchern des Alten Bundes die Poesie zum Lobpreise Gottes großartige Leistungen aufzuweisen hat, so finden wir bereits in einzelnen Teilen des Neuen Testamentes dichterische Produkte von eigener Schönheit; es sei nur auf das „Magnifikat" der Gottesmutter, auf das „Benediktus" des Zacharias hingewiesen. In der nachapostolischen Zeit wurden auf Gott und Christus den Herrn Gesänge gedichtet, die beim Gottesdienst gebraucht wurden. Die Kirche nahm gleich von Anfang an die Dichtkunst in den Dienst ihrer Liturgie auf. Die Dichter schlossen sich naturgemäß an die vorhandene jüdische Poesie, nach und nach auch an die griechisch-römischen Kunstformen an. Bedeutende Theologen des Altertums verfaßten außer ihren wissenschaftlichen Werken auch religiöse Gesänge, die teilweise für den Gottesdienst bestimmt oder von der Kirche für den liturgischen Gebrauch verwendet wurden. Eines der ältesten erhaltenen Lieder ist das sogen. „Fischerlied" in anapästischen Versen, das am Schlusse des „Pädagogen" des alexandrinischen Klemens steht und vielleicht auch von ihm herrührt, so daß es aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts stammen würde. Der ägyptische Bischof Nepos (Mitte des dritten Jahrhunderts) dichtete Loblieder. Überhaupt erfahren wir, daß die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten bereits einen Liederschatz besaß, der uns jedoch so gut wie völlig verloren ist.

Seit dem vierten Jahrhundert entwickelte sich eine neue und reiche poetische Literatur in den drei Hauptsprachen der damaligen Christenheit. Wie Methodius von Olympus zu Beginn dieses Jahrhunderts in seinem Hymnus auf Christus und dessen Braut, die Kirche, so haben später Apollinaris der Jüngere

und der hl. Gregor von Nazianz in ihren zahlreichen poetischen Produkten in griechischer Sprache sich wesentlich den antikklassischen Versmaßen angeschlossen. Doch finden sich bei Gregor bereits zwei rhythmische Hymnen in neuer Form auf Silbenzahl und Akzent aufgebaut: eine Dichtungsart, die in der Folgezeit die reich aufblühende religiöse Poesie der griechischen Kirche beherrschte und im sechsten bis siebten Jahrhundert ihre höchste Entwicklung erreichte. In syrischer Sprache hat der heilige Sänger Ephräm (gest. 373) in eigener Metrik eine große Anzahl von Gedichten verschiedenen Inhaltes verfaßt. Im Abendlande leiteten die lateinischen Hymnen des heiligen Ambrosius von Mailand in trefflicher Weise die religiöse Hymnendichtung ein, denen das gewaltige „Te Deum laudamus" etwa gleichzeitig ist. Auf Ambrosius folgte der größte, hochbegabte und nach vollkommener künstlerischer Form strebende Dichter der abendländischen Kirche des Altertums: Prudentius Klemens (gest. nach 405), der mehrere Sammlungen von Hymnen und anderen Gedichten verschiedenen Inhaltes hinterließ.

In der karolingischen und nachkarolingischen Zeit setzte wieder im Anschluß an die Liturgie eine lebenskräftige Entwicklung der religiösen Poesie ein. Es war hauptsächlich Hymnen- und Sequenzendichtung, religiöse Volkspoesie, aber auch Lehrdichtung, die gepflegt wurden. Auch hier bildete sich neben den alten Metren die auf Silbenzählung und Betonung beruhende rhythmische Form aus, und es wurden herrliche Dichtungen geschaffen. Wie im zwölften Jahrhundert die großen Theologen und Mystiker Bernhard, Marbod von Angers, Adam von St. Viktor in Frankreich, die Äbtissin Hildegard in Deutschland, so haben im dreizehnten Jahrhundert Thomas von Aquin (z. B. in dem Offizium des heiligsten Altarssakramentes), Bonaventura, Thomas von Celano (Dies irae), Jacopone da Todi (Stabat mater) unsterbliche, religiös tief anregende und zum Teil in den liturgischen Gebrauch aufgenommene Dichtungen geschaffen. Mit dem Humanismus kamen die altklassischen Metren wieder in Gebrauch, und es entstanden formvollendete und inhaltlich schöne Dichtungen teils für den Gottesdienst, teils zu privater Lektüre und Benutzung. Von

ihrem ersten Bestehen an und die ganze Zeit ihrer Geschichte hindurch pflegte die Kirche die religiöse Dichtkunst durch die Verwendung ihrer Erzeugnisse beim Gottesdienst, und unsterbliche Meisterwerke als Ausdruck innigster religiöser Empfindung sind unter ihrem Einfluß gedichtet worden.

Musik. Parallel mit der gottesdienstlichen Poesie entwickelte sich auch die kirchlich-religiöse Musik. Mit dem Psalmentext hatte die Kirche ohne Zweifel auch die gesanglichen Melodien aus der Synagoge übernommen; später übte die griechische Musik, wie die poetischen Metren der Dichtkunst, ihren Einfluß auf die Ausbildung des liturgischen Gesanges aus, der im Antiphonal- und Hymnengesang zu reicher Blüte gelangte und in dem sogenannten Choral eine großartige, durch Reichtum der Melodien, Mannigfaltigkeit künstlerischer Ausprägung und religiöse Majestät ausgezeichnete Gestaltung erhielt. Dieses kostbare Kunsterbe des christlichen Altertums übernahm die Kirche des fränkischen Reiches, und von der karolingischen Zeit an fand dasselbe eine treffliche Pflege, besonders in den berühmten Gesangschulen von St. Gallen, Reichenau und andern. Neue Melodien, besonders für die in der Zeit vom neunten bis dreizehnten Jahrhundert gedichteten Hymnen und Sequenzen, entstanden auf Grund der alten Überlieferung: der Choralgesang erlebte eine Zeit herrlicher Blüte. Auch im christlichen Orient hatte sich, im Anschluß an die Musik des Altertums, eine reich gestaltete kirchliche Musik ausgebildet. Mit dem Niedergang des alten Chorals seit dem vierzehnten Jahrhundert entwickelte sich der im dreizehnten Jahrhundert von den Kontrapunktisten zuerst weiter ausgebildete mehrstimmige Gesang, der in den Kompositionen eines Orlando di Lasso und eines Palestrina im sechzehnten Jahrhundert seine größten Triumphe feierte. An letztern schlossen sich eine Reihe großer Meister an, vor allem in Italien, und es entstand eine Fülle kunstvoller Kompositionen. Die ganze Kunstrichtung der Spätrenaissance brachte auch für die Kirchenmusik den nach Effekt haschenden, theatralischen Stil zur Herrschaft; doch sind, künstlerisch betrachtet, von den genialen Meistern im Reiche der Töne wie Mozart, Joseph Haydn, Michael Haydn, Beethoven auch großartige Schöpfungen religiöser Mu-

sik im Anschluß an die liturgischen Texte geschaffen worden. Im Gegensatz zu einer auf der Entwicklung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts beruhenden verweltlichten und vielfach ganz inhaltlosen Kirchenmusik brachte das neunzehnte Jahrhundert die Restauration des alten Chorals, und diese auch vom künstlerischen Standpunkt aus hoch zu schätzende Erneuerung passender kirchlicher Gesangsformen fand von seiten der Päpste die kräftigste Unterstützung.

Volkspoesie.

Eine köstliche Blüte religiöser Gesinnung ist ferner das besonders in den germanischen Ländern gepflegte religiöse Volkslied. Schon im 8. Jahrhundert entstanden im Frankenreich bei Bittgängen, öffentlichen Feierlichkeiten und ähnlichen Anlässen vom Volke gesungene Lieder in der Landessprache, die den Namen „Leis" (von „Kyrie eleison") erhielten. Vom neunten Jahrhundert an finden sich immer zahlreichere geistliche Lieder dieser Art in deutscher Sprache, die voll echter Poesie, in Inhalt und Form recht volkstümlich und in der Melodie einfach, aber voll musikalischen Empfindens waren. Besonders in der Blütezeit der deutschen Dichtung, im dreizehnten Jahrhundert, ist eine Fülle köstlicher religiöser Volkslieder entstanden; es sind aus der Zeit vor 1517 nahezu anderthalbtausend verschiedene derartige Lieder bekannt. Die Kirche nahm diese religiösen Gesänge für die Volksandachten ebenfalls in Gebrauch. Eine eigentümliche Art religiöser Beeinflussung des Volkes boten in jenen Jahrhunderten die dramatischen Aufführungen religiösen Inhaltes, bei denen die Volkspoesie und das geistliche Volkslied zugleich eine reiche Pflege fanden. So bildete sich im Anschluß an das kirchliche Leben eine echte, das Gemüt veredelnde Volkskunst aus. Wenn wir dabei berücksichtigen, welchen Eindruck die Liturgie selbst auf das Volk machte, da sie in den künstlerisch so reich ausgestatteten gottesdienstlichen Räumen vollzogen wurde, so müssen wir gestehen, daß der heute so energisch erhobene Ruf „Die Kunst dem Volke" in weitestem Maße von der Kirche zur Zeit ihres maßgebenden Einflusses auf das öffentliche Leben erfüllt worden ist. Und zwar war es eine echte, reine Volkskunst, die nicht niederen sinnlichen Empfindungen schmeichelte, sondern erhebend und bildend auf das Gemüt der Massen einwirkte.

Baukunst.

Seit das Christentum in der antik-römischen Welt und im römischen Staat immer mehr herrschend geworden war, nahm es in weitem Umfange die Baukunst wie die darstellende Künste in seinen Dienst. So rettete die Kirche auch diese Elemente der antiken Kultur aus dem Zusammenbruch des Römertums, indem sie ihnen eine religiöse Weihe gab, und bewahrte sie als fruchtbare Keime für eine reiche Weiter-

entwicklung. Der hohen Würde des kirchlichen Gottesdienstes sollte auch die Gestalt und die Ausstattung der Räume entsprechen, in denen derselbe sich entfaltete. In der Eucharistie, dem Mittelpunkte der Liturgie, ist Christi Fleisch und Blut wahrhaft zugegen; der zur Versammlung der Gläubigen für die liturgische Feier bestimmte Raum war zugleich eine Wohnung des Allerhöchsten. Daher ergab es sich von selbst, daß dieses „Gotteshaus" durch seinen Bau wie durch die Pracht seines Schmuckes dem Volke als solches erscheinen und im Reichtum des Kirchengebäudes zugleich die Verehrung des Allerhöchsten ihren Ausdruck finden mußte. Ferner führte die große Verehrung der Martyrer aus den Zeiten der blutigen Verfolgungen dazu, daß über deren Grabstätten prächtige Kirchen errichtet wurden. Seit der Konstantinischen Epoche entstanden in allen Teilen der Christenheit großartige Kirchenbauten, die an die passenden Bauformen der damals vorhandenen, auf einer künstlerisch glänzenden Vergangenheit beruhenden Bauten anschlossen. Die Basilika mit ihren klassich ruhigen, majestätischen Säulenreihen, die den Architrav trugen oder durch Bogen verbunden waren, auf denen dann in beiden Fällen die Obermauer des Mittelschiffes ruhte, wurde eine Hauptform christlicher Architektur. In ihr kam der künstlerische Gedanke, der in jenen die Zella des klassisch-griechischen Tempelbaues umstehenden Säulen und Pfeilern lag, ebenso zum Ausdruck wie die harmonische Ausgestaltung des Innenraumes in den großen öffentlichen oder privaten Bauten der Römerzeit. Neben dem basilikalen Schema entwickelte sich im Osten der Zentralbau, anschließend an die mit Kuppeln bedeckten konzentrischen Bauanlagen jener Gegenden, reich an Elementen, die einer großen künstlerischen Ausgestaltung fähig waren. Mit der Beeinflussung der abendländischen Kunstentwicklung durch den Osten in der zweiten Hälfte des christlichen Altertums kamen diese reich gegliederten Rundbauten nach Italien herüber, und so trafen hier wie im Osten die beiden Grundformen zusammen, die nicht nur damals in künstlerisch vollendeten Bauten ihre Ausprägung fanden, sondern auch Ausgangspunkt zu einer der herrlichsten Entwicklungen der Baukunst wurden, die sich in der Geschichte der Kunst vorfindet.

Noch heute bestehende Denkmäler, wie die Geburtskirche in Bethlehem, Sa. Maria Maggiore in Rom von basilikaler Anlage, wie San Vitale in Ravenna, die Hagia Sophia in Konstantinopel als Kuppelbauten, zeigen, mit welcher Vollkommenheit die altchristlichen Architekten ihre Aufgabe, für die Bedürfnisse der Kultusversammlungen passende und zugleich künstlerisch vollendete wie majestätisch wirkende Bauten zu schaffen, gelöst haben. Hervorgegangen aus der antiken Kunst, haben diese christlichen Denkmäler doch wieder so vieles Neue, was durch ihre religiöse Bestimmung bedingt war, daß sie als eigene Kunstschöpfungen und zugleich als Abschluß einer reichen vorausgehenden Entwicklung erscheinen.

Die zentrale Stellung der Kirche im Völkerleben des Abendlandes in der Zeit vom achten bis vierzehnten Jahrhundert führte eine weitere, großartige Blüte der Kunst herbei, vor allem der religiösen Architektur. Die altchristliche Basilika entwickelte sich mit wenigen Modifikationen zum norditalienisch-longobardischen Kirchenbau; von diesem stilistisch beeinflußt, entstanden bei den großen Abteien und in Städten die künstlerisch so harmonischen frühmittelalterlichen Basiliken. Während im Süden Italiens die normannisch-sizilische Baukunst unter orientalisch-byzantinischem Einfluß ihre Meisterwerke schuf, von denen der Dom in Monreale wohl die höchste Leistung darstellt, im übrigen Italien teils die Basilika mit Spitzbogen als Trägern der Obermauer des Mittelschiffes sich aus dem früheren basilikalen Bau entfaltete, teils unter byzantinischem Einflusse vollendete Kuppelbauten, wie San Marco in Venedig, entstanden, entwickelte sich in Mittel- und Nordeuropa zunächst die romanische Gewölbebasilika mit ihren harmonischen Innenräumen und der reich gegliederten Außenarchitektur; dann weiter der sogenannte gotische Kirchenbau, der jene herrlichen Meisterwerke hervorbrachte, die in ihrer künstlerischen Geschlossenheit und Vollendung immer ein Gegenstand der Bewunderung und des Studiums bleiben werden. Die Frührenaissance im fünfzehnten Jahrhundert führte durch Einfügung neuer klassischer Elemente in das Kunstleben die Blüte der Architektur fort und hinterließ nicht minder großartige Schöpfungen der Baukunst. Zahllos sind die Denkmäler, die in diesen Jahrhunderten des

Mittelalters unter der Einwirkung der Kirche und ihrer mächtigen religiösen Antriebe entstanden sind. Sie offenbaren eine Fülle künstlerischer Getaltungskraft, die derjenigen keiner anderen Kunstepoche nachsteht, und zeigen auch in der Kunst jene Harmonie, die das Geistesleben dieses Zeitalters kennzeichnet. Auch als mit der fortschreitenden Renaissance die profane Kunst in größerem Maße einsetzte, fand neben ihr gerade in den höchsten kirchlichen Kreisen die Kunsttätigkeit auf religiösem Gebiete die größte Förderung, wie vor allem die damals in Rom und im übrigen Italien und in Spanien geschaffenen monumentalen Bauwerke beweisen; die mächtigste Schöpfung der Periode, die Peterskirche am Vatikan, ist ein Triumphdenkmal der von der Kirche geförderten Kunstbetätigung. Nicht minder hat die Spätrenaissance mit ihren Ausläufern unter der Einwirkung des religiösen Aufschwungs, der aus der innerkirchlichen Reform des sechzehnten Jahrhunderts hervorging, in zahlreichen Kirchen- und Klosterbauten ihre künstlerische Kraft zum Ausdrucke gebracht. Diese fortschreitende, reiche Entwicklung der Baukunst auf religiösem Gebiete ist ein augenfälliger Beweis dafür, bis zu welchem Grade die auf der Grundlage der wahren Religion erwachsenen ästhetischen Ideale wirken können.

Malerei. In der Dekoration der Wandflächen unterirdischer Grabstätten, wie sie in den römischen und anderen italienischen Katakomben erhalten ist, besitzen wir die ältesten Schöpfungen christlicher Malerei. Technisch und formal auf der zeitgenössischen Dekorationskunst beruhend, zeigen diese Bilder sofort in ihrem Inhalte wie in ihrer Ausführung den neuen, aus tiefreligiösen und sittlich reinen Idealen hervorgehenden Geist des Christentums. Viel größere Aufgaben erwuchsen den darstellenden Künsten, als sie berufen wurden, die innern Flächen der Gotteshäuser mit Mosaiken und Freskobildern zu schmücken, einzelne architektonische Glieder mit Skulpturen zu beleben. Die Freude an der Farbe, die im klassischen Altertum allgemein vorhanden war, wurde durch die Kirche nicht unterdrückt, sondern benutzt, um durch reiche Ausschmükkung des Innern der Kultusgebäude auf das Gemüt des Volkes zu wirken, dessen religiöse Stimmung anzuregen und zugleich

durch den Inhalt der Darstellungen seinen Geist zu belehren. Die altchristlichen Mosaiken, die wegen ihrer technischen Ausführung besser erhalten geblieben sind, zeigen uns eine vortreffliche, reiche, in majestätischer Ruhe eindrucksvolle, echt religiöse und zugleich künstlerische Art der Innendekoration. Wohl offenbart sich in der formalen Behandlung der Figuren vielfach der allgemeine Verfall der Kunst, dessen Grund im Niedergang des Römerreiches liegt; allein in den Zeiten christlicher Kunstblüte, wie im vierten bis sechsten Jahrhundert in Italien, im sechsten bis neunten Jahrhundert im byzantinischen Reich, in den folgenden Jahrhunderten im Abendlande hat die Malerei in der Ausschmückung der Gotteshäuser doch künstlerisch Großes geleistet. Mit dem Erwachen der darstellenden Künste zu selbständigem Schaffen im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts setzte eine großartige Blütezeit religiöser Kunstschöpfungen ein, die sich ebenso in der Skulptur, vor allem in den Statuen, wie in den Produkten der Malerei offenbart und in den unsterblichen Werken Raffaels, in einzelnen seiner Tafelbilder wie in den Fresken vatikanischer Gemächer ihren Höhepunkt erreicht. Auch viele andere Meister der Früh- wie der Spätrenaissance haben herrliche Meisterwerke religiösen Inhaltes geschaffen. Dabei ist besonders zu betonen, daß unter dem Einflusse der kirchlichen Förderung die Betätigung der Kunst eine ganz allgemeine geworden war, so daß auch einfache Dorfkirchen des malerischen Schmuckes nicht entbehrten. Diese großartige Förderung der darstellenden Künste durch die Kirche und ihre Vertreter ist um so höher einzuschätzen, als sie einen durchaus geistig idealen, übersinnlichen Zug in die Kunstpflege brachte. Diese Kunst wirkte ästhetisch bildend und anregend auf das Gemüt, ohne Gefahr, daß dadurch die Sittenreinheit verletzt würde. Sie zog das Volksgemüt vom sinnlich Niedrigen und Unreinen ab, um es auf geistige Ideale hinzulenken und dadurch das religiös-praktische Leben, die einzig feste Grundlage eines gesunden Volkslebens, zu fördern. Wenn auch in der Zeit der Renaissance die heidnische, für das Volkstum verderbliche Kunstrichtung von einzelnen verweltlichten Vertretern der Kirche gestützt ward, so geschah dies durchaus gegen den kirchlichen Geist, der immer theoretisch darauf gerichtet

war, und es auch praktisch, mit den seltenen Ausnahmen jener einen Epoche, zu erreichen wußte, daß die Kunst ebenso wie die Wissenschaft nicht zum Schaden, sondern nur zur Förderung des „Einen Notwendigen", der christlichen Lebensführung, dienlich war. So erscheint die Kirche in ihrer ganzen Stellungnahme, die von jeder Engherzigkeit frei ist, als konsequente Vertreterin der wahren Grundsätze bezüglich der Kunst und ihrer Betätigung. Unter ihrem Einflusse sind in den verschiedensten Epochen der Geschichte, auch vom künstlerischen Standpunkte aus beurteilt, die großartigsten Meisterwerke geschaffen worden, ein Beweis, daß religiös-kirchliche Faktoren keineswegs hindernd, sondern anregend und fördernd auf eine wahre, dem Idealen dienende Kunst einwirken.

Achtes Kapitel.

Die Kirche gegenüber der häretischen Bewegung und den nichtkatholischen Religionsgemeinschaften.

Stellung der Urkirche zur Häresie.

Im Bewußtsein ihrer göttlichen Mission und Vollmacht zur Bewahrung der Glaubenswahrheiten hat die Kirche von ihren ersten Anfängen an falsche Lehren, die von irrenden Gliedern aus ihrer Mitte als angeblich christliche Wahrheiten verkündigt wurden, abgewiesen und verurteilt. Unterwarfen sich die Vertreter solcher Irrlehren der Belehrung und dem Urteile der kirchlichen Vorsteher nicht, so wurden sie aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und nicht mehr als Mitglieder des Gottesreiches betrachtet. Zugleich waren die kirchlichen Vorsteher bemüht, die Verbreitung der falschen Lehren unter den Gläubigen zu hindern und diese vor der Verführung durch die Häretiker zu warnen. Schon die Apostel kannten keine Duldung gegenüber den zu ihrer Zeit auftauchenden Häresien. Der hl. Paulus erklärt als verworfen (anathema sit) jeden, der den Galatern eine andere Lehre vorträgt, als die sie von ihm erhalten haben (Gal. I, 8 f.); der gleiche Apostel schreibt seinem Schüler Timotheus, einige hätten am Glauben Schiffbruch gelitten, unter ihnen Hymenäus und Alexander, die er „dem Satan überliefert habe, damit sie lernen, nicht Gott zu lästern“ (1. Tim. I, 19 f.). Dieselben Grundsätze spricht der Apostel Johannes aus (1. Joh. II, 18; 2. Joh. 10 f.). Wie die Apostel, so handelten ihre Schüler und Nachfolger, die Bischöfe, mit entsprechender Autorität und in dem gleichen Sinne. Wer als Anhänger und Verbreiter falscher Lehren, als Störer der kirchlichen Einheit auftrat und

nicht von seinem Irrtum lassen wollte, wurde aus der Gemeinde der Gläubigen ausgeschlossen. Nur durch reuige Umkehr und Unterwerfung unter die kirchliche Lehrautorität konnte ein solcher Wiederaufnahme erlangen. Der hl. Ignatius, Bischof von Antiochien († vor 117), warnt in seinen Briefen auf das eindringlichste vor herumreisenden Häretikern, und er empfiehlt den Gläubigen als einziges Mittel, sich vor dem Irrtum zu bewahren, den Anschluß an den Bischof ihrer Gemeinde.

Bekämpfung der Häresie im christlichen Römerreiche.

Wie die Kirche keine äußeren Zwangsmittel zur Annahme des Christentums gebraucht und solche verurteilt, da der Glaube auf der inneren Überzeugung und der Gnade Gottes beruht, so hat sie, solange sie auf ihre eigenen Kräfte und Zuchtmittel angewiesen war, auch den Irrlehrern gegenüber keine physische Gewalt angewendet. Einzelne kirchliche Lehrer der vorkonstantinischen Zeit betonen, daß der Ungehorsam gegen die Kirche nicht mehr, wie im Alten Bunde, mit dem Tode bestraft wird, sondern daß die Ungehorsamen, der geistigen Natur des Christentums entsprechend, mit dem geistigen Schwerte getötet werden, indem sie aus der Kirche hinausgeworfen werden (so Cyprian, Epist. IV, 4; ed. Hartel, 476—477). Als Konstantin der Große sich dem Christentum anschloß, fühlte er es als Pflicht, seinen Einfluß als weltlicher Herrscher in den Dienst der wahren Religion zu stellen und ihre Verbreitung zu unterstützen. Zugleich nahm er gelegentlich von der Machtfülle der altrömischen Imperatoren aus, die sich auch auf das religiöse Gebiet erstreckte, das Recht in Anspruch, in die religiösen Streitigkeiten innerhalb der Kirche einzugreifen. Die Donatisten Nordafrikas brachten ihren Streit mit den Katholiken vor den Kaiser, der dann Synoden abendländischer Bischöfe berief, um die Frage zu entscheiden. Der arianische Streit veranlaßte den Kaiser wiederum, zur Herstellung der kirchlichen Einheit einzugreifen und nach Beratung mit einzelnen Bischöfen das Konzil von Nicäa zu berufen. Nach der dort erfolgten Verurteilung der Häresie wurden die hartnäckigen Vertreter derselben unter den Bischöfen, die dem Dekret des Konzils ihre Unterschrift verweigerten, durch den Kaiser in die Verbannung geschickt. In den nun folgenden schweren inneren Kämpfen der Kirche griffen die Kaiser immer mit weltlichen Macht-

mitteln ein. Lange Zeit hindurch ward durch sie, besonders in der griechischen Reichshälfte, die Opposition gegen das Nicänische Konzil gestützt; auf Grund von Glaubensformeln, die mehr oder weniger gegen dieses gerichtet waren, suchten sie die Glaubenseinheit herzustellen, indem sie die Bischöfe durch Zwang zur Annahme der Formeln bringen wollten. Zugleich wurden gegen die Bekenner des Heidentums die strengsten Gesetze erlassen, um sie zur Annahme des Christentums zu bewegen. Auch wider die Manichäer, gegen die bereits Diokletian ein Edikt gerichtet hatte, erfolgten Strafgesetze, die sogar die Todesstrafe androhten. Zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Nordafrika ergingen verschiedene kaiserliche Erlasse gegen die Donatisten. Der hl. Augustinus, der diese Schismatiker mit großem Eifer durch Belehrung zur Wiedervereinigung mit der Kirche zu bewegen suchte, lehnte lange Zeit jede Anwendung äußerer Mittel gegen sie ab. Allein da das Eingreifen der Staatsgewalt, die den Donatisten ihre Kirchen und Kirchengüter wegnahm und die hartnäckigen Schismatiker mit Geldbußen strafte, günstige Erfolge hatte und viele Gemeinden zur Einheit zurückführte, da die meisten Bischöfe sich einverstanden erklärten und da besonders die Gewalttätigkeiten des donatistischen Pöbels (Circumcellionen), der raubend und plündernd umherzog, katholische Priester mißhandelte und tötete und die Kirchen der Katholiken verbrannte, nur durch äußere Gewaltmittel verhindert werden konnten, so billigte der große afrikanische Kirchenlehrer schließlich das Eingreifen der weltlichen Gewalt zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch Verhängung von Geld- und Güterstrafen und durch Verbannung von hartnäckigen kirchlichen Empörern. In dem Streite gegen die Priscillianisten Spaniens wurde ebenfalls von einzelnen Bischöfen der weltliche Arm angerufen, und Priscillian selbst sogar auf Befehl des Kaisers 385 zum Tode verurteilt und hingerichtet. Dieses Vorgehen ward jedoch von den hervorragendsten Vertretern des abendländischen Episkopates, wie vom hl. Martin von Tours und vom hl. Ambrosius von Mailand aufs schärfste verurteilt.

Der römische Staat lieh somit, nachdem das Christentum im Laufe des vierten Jahrhunderts Reichsreligion gewor-

den war, der Kirche seine weltliche Macht gegen das Heidentum wie gegen die Häresie, ausgehend von dem Grundsatze, es sei Pflicht des Staates, wie das materielle Eigentum der Bürger, so auch die geistigen und religiösen Güter, also vor allem die Einheit des wahren Glaubens, zu schützen; die Häresie als eine Empörung gegen die göttliche Majestät sei ebenso schwer zu bestrafen wie die Empörung gegen den Kaiser. So wurden besonders seit Valentinian I. (364—375) und Theodosius I. (379—395) zahlreiche Gesetze gegen die Häretiker erlassen, die als Strafbestimmungen Konfiskation der Güter, Entziehung der Testierfreiheit und Verbannung enthielten. In der grundsätzlichen Stellungnahme gegenüber diesen Maßregeln schwankten die Vertreter der Kirche; in der Praxis wurden sie, angesichts der römischen Staatsomnipotenz und bei dem Cäsaropapismus der byzantinischen Herrscher, als berechtigt angesehen. Doch erhoben sich immer wieder die Stimmen hervorragender Bischöfe, die zur Milde gegen die Häretiker mahnten und auf die Pflicht hinwiesen, vor allem durch Belehrung und Ermahnung sie zu bessern. Man muß unterscheiden zwischen der Verhinderung der Verbreitung von Irrlehren unter dem Volke und den körperlichen Strafen gegen Häretiker als solche. Daß erstere berechtigt ist und dazu auch äußere Zwangsmittel angewendet werden konnten, ist von den kirchlichen Lehrern seit dem Ausgange des Altertums fast allgemein anerkannt worden, und darnach richteten sich die Beschlüsse der Synoden und das Vorgehen der Bischöfe. Es galt, das vielfach unwissende und so oft seinen Instinkten folgende Volk vor der Verführung zu schützen, der es in so vielen Fällen preisgegeben ist, wenn geschickte Verführer den Volksleidenschaften schmeicheln und ihren Einfluß zur Verbreitung von Irrlehren frei und ungehindert ausnützen können. Anders jedoch ist es mit der Verhängung von schweren Leibesstrafen und besonders der Todesstrafe gegen die Häretiker als solche. Gegen diese erhoben sich gewichtige Stimmen in der Kirche des ausgehenden Altertums wie in der Folgezeit, und es ist bezeichnend für das kirchliche Bewußtsein, daß auch in den späteren Jahrhunderten die Vertreter der Kirche die Todesstrafe nicht selbst verhängen oder gar voll-

ziehen lassen durften, sondern die hartnäckigen Ketzer dem Staate auslieferten. Es erhielt sich das Bewußtsein, daß die Kirche ihre eigenen geistigen Strafmittel voll und ganz gebrauchen soll, eventuell auch durch Anwendung äußerer Gewaltmaßregeln das gläubige Volk vor der Verführung schützen kann und deshalb die Urheber häretischer Lehren an der Verbreitung der Irrlehren zu hindern berechtigt ist; daß aber die Verhängung der Todesstrafe nicht in ihrer Sendung beschlossen ist, daß sie im Gegenteil bemüht sein muß, durch geistige Einwirkung die Irrenden, auch die Hartnäckigen zur Wiederannahme der Wahrheit zu bringen. Dabei fand jedoch das Vorgehen, hartnäckige Häretiker dem weltlichen Arm zur Bestrafung, auch mit dem Tode, zu überliefern, seine Verteidiger und wurde später von den mittelalterlichen Theologen bei der damaligen engen Verbindung religiösen und staatlichen Lebens ebenso anerkannt wie früher gegenüber den byzantinischen Kaisern und ihren Erlassen.

Bekämpfung der Häresie im Mittelalter.

Die enge Verbindung von Kirchlichem und Weltlichem, die teilweise völlige Durchdringung der beiden Gebiete im Leben der christlich-abendländischen Völker seit der Bekehrung der Germanen brachte es mit sich, daß ähnlich wie im christlichen Römerreiche gegen die hartnäckigen Vertreter häretischer Anschauungen auch weltliche Zwangsmittel angewendet wurden. Die beiden Priester Aldebert und Klemens, schwärmerische Häretiker, wurden durch die Synode von Soissons (744), der Mönch Gottschalk ward wegen seiner falschen Lehre 848 zu Mainz zum Kerker verurteilt. Die weltlichen Fürsten wie das Volk sahen die Bestrafung der Irrlehrer als Empörer gegen Gott und dessen höchste Autorität als etwas Selbstverständliches an; seit dem elften Jahrhundert verurteilten weltliche Fürsten die von der Kirche als Häretiker Gebrandmarkten öfters zum Tode, wie z. B. König Robert von Frankreich 1022 zu Orleans dreizehn Häretiker verbrennen, Kaiser Heinrich III. 1051 zu Goslar mehrere Irrlehrer hängen ließ. Das Volk übte sogar direkte Lynchjustiz, wie 1114 zu Beauvais, wo die Menge während der Beratungen einer Synode über mehrere Irrlehrer das Haus, in dem diese gefangen gehalten wurden, erbrach und sie dem Feuertode überlieferte.

Dieses Vorgehen fand auf kirchlicher Seite ausdrückliche und scharfe Mißbilligung; so sprachen sich der Bischof Wazo von Lüttich, der hl. Bernhard, Gerhoh von Reichersberg, Petrus Cantor ausdrücklich dagegen aus, daß Häretiker dem Tode überliefert würden; höchstens dürfe man sie durch Einschließung an der Verbreitung ihrer Irrtümer hindern.

Als jedoch im zwölften und dreizehnten Jahrhundert die verschiedenen gnostisch-manichäischen Sekten, die man unter dem Namen Katharer zusammenfaßt, sich weiter verbreiteten, und nicht bloß die Glaubenseinheit, sondern auch die ganze soziale Grundlage der christlichen Völker durch ihre Lehren und ihr Treiben bedrohten, wurden durch Kirche und Staat in gemeinsamem Vorgehen Zwangsmaßregeln zu ihrer Unterdrückung angewandt. Einzelne Päpste des ausgehenden zwölften Jahrhunderts, wie Alexander II. und Lucius III., forderten die Fürsten auf, die von den kirchlichen Behörden überführten und verurteilten Häretiker, die im Irrtum verharrten, durch Einziehung der Güter und Kerker zu bestrafen. Dieses Vorgehen wurde durch Innozenz III. kanonistisch damit begründet, daß Abfall vom einmal erkannten wahren Glauben ein Verbrechen gegen die Majestät Gottes sei und deshalb Strafe verdient; auf dem Laterankonzil von 1215 wurde das Vorgehen gegen die Häretiker auch betreffs des Eingreifens der weltlichen Machthaber geregelt. Doch ist noch nicht von der Todesstrafe die Rede. Einige Jahre später, 1224, verhängte Kaiser Friedrich II. über die lombardischen Ketzer die Strafe des Feuertodes, und 1231 befahl dieser Herrscher, die Häretiker wie andere Verbrecher aufzusuchen, vor ein geistliches Gericht zu stellen und, falls sie von diesem der Irrlehre überführt seien und dennoch hartnäckig bei ihrem Irrtum verharrten, mit dem Feuertode zu bestrafen. Das Vorgehen beruht teils auf altem römischen, teils auf normannischem Recht. Papst Gregor IX. ging auf diese Maßregeln des Kaisers ein, suchte die Grundsätze, auf denen sie beruhten, zu verbreiten und zugleich das Verfahren zu organisieren, indem statt der bischöflichen Behörden, die bisher über Häresie erkannt hatten, päpstliche Inquisitoren für die einzelnen Gegenden ernannt wurden, deren Aufgabe es war, über die Reinheit des

Glaubens zu wachen, die der Häresie Verdächtigen gefangen einzuziehen und über sie zu urteilen. Gestand ein Angeklagter seine Schuld, so wurde ihm entsprechende Buße auferlegt; leugnete er sie und wurde er dennoch überführt, so ward er den weltlichen Behörden ausgeliefert, die ihn zum Gefängnis oder zum Tode verurteilten. Beim Prozeßverfahren wegen Häresie kam, wie bei dem gerichtlichen Verfahren gegen Übeltäter überhaupt, auch die Folter zur Anwendung.

Inquisition.

Dieses ganze Inquisitionsverfahren beruht auf der damaligen, eigentlich vom christlichen Römerreich überkommenen Anschauung, daß der weltlichen Macht die Pflicht obliegt, sowohl für die Erhaltung des wahren Glaubens bei ihren Untertanen zu sorgen, weil dieses Gut höher ist als jedes irdische, wie auch die Häresie als ein Verbrechen gegen die Majestät Gottes und damit gegen die Autorität überhaupt zu bestrafen. Doch kam die Organisation des Inquisitionsverfahrens im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert wesentlich nur in den Gebieten der Staufen, in Frankreich und in Aragonien zur Durchführung. In Deutschland drang, nachdem der erste Inquisitor Konrad von Marburg 1233 erschlagen worden war, das Institut der päpstlichen Inquisitoren nicht weiter durch. In England wurden vielmehr königliche Verordnungen gegen die Ketzer gerichtet, ohne Eingreifen der Päpste. In den nordischen Reichen kam ebenfalls das Inquisitionsinstitut nicht zur Einführung. Im Anschluß an dasselbe, aber unter maßgebendem Einfluß der weltlichen Machthaber, wurde die Inquisition in Spanien durch Torquemada am Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts organisiert. An der Spitze der Reichsinquisition stand hier ein Großinquisitor, der vom König ernannt und vom Papste bestätigt ward. Er selbst wählte die Mitglieder des Inquisitionsrates, die vom Könige bestätigt wurden. Diesem obersten Tribunal unterstanden alle untergeordneten Inquisitoren. Das Vorgehen dieses Gerichtes richtete sich hauptsächlich gegen die nur zum Scheine bekehrten Juden und Mauren, aber auch gegen andere der Häresie verdächtige Personen. Die Zahl der infolge des Vorgehens der Inquisition in den verschiedenen Ländern vom weltlichen Gerichte zum Tode Verurteilten und Hingerichteten ist nicht so groß, als gewöhnlich angenommen wird; sie ist erheblich kleiner als die Zahl derjenigen, die mit Kerkerhaft bestraft wurden. Die Grundanschauung, auf der das Eingreifen mit äußeren Strafmitteln wegen religiöser Vergehen beruht, wurde von den Protestanten des sechzehnten Jahrhunderts ebenso vertreten wie vorher in der Kirche; sie wandten die gleichen Grundsätze, wo sie die Macht hatten, wider die Gegner ihrer Anschauungen auch in der Praxis an.

Vorgehen gegen die Irrlehren seit dem 16. Jahrh.

Infolge der weiten Verbreitung der Häresie bei der großen abendländischen Glaubensspaltung im sechzehnten Jahrhundert

wurde eine neue Organisation zur Wahrung der Glaubensinteressen notwendig. Diese ward geschaffen in der römischen Kardinalskongregation der allgemeinen Inquisition oder dem Sacrum Officium, die im Jahre 1542 ins Leben gerufen und 1588 neu organisiert ward. Ihrer richterlichen Kompetenz wurden alle Glaubensdelikte unterworfen, und sie übte eine sehr segensreiche Tätigkeit aus. Ihrem Eingreifen und der Wirksamkeit der Inquisitoren verdankt z. B. Italien zum großen Teile, daß die katholische Glaubenseinheit bewahrt wurde und das Land darum zugleich verschont blieb von den furchtbaren Schäden, die Frankreich durch die Religionskriege des sechzehnten Jahrhunderts, England und die Schweiz durch ihre Bürgerkriege, vor allem Deutschland im Dreißigjährigen Kriege zu erdulden hatten.

Die allgemeine Auffassung der weltlichen Mächte bezüglich der Häresie als eines Verbrechens, das auch vor ihr Forum gehöre, begann sich erst zu ändern in der Periode der sogenannten Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert, in der die Theorie von der religiösen Toleranz weite Verbreitung fand. Durch diese Entwicklung wurde nicht bloß das praktische Vorgehen der Kirche, das in der Schaffung des Sacrum Officium zur Wahrung des Glaubens bereits eine andere Richtung und eine rein kirchliche Organisation erhalten hatte, wesentlich geändert, sondern auch der theoretische Standpunkt klarer und objektiver zur Darstellung gebracht. Allein wenn auch die Kirche auf die Anwendung äußerer Strafmittel verzichtet hat, so muß sie die richterliche Strafgewalt auf ihrem Gebiete und die freie Anwendung geistlicher Strafen als ein unantastbares Recht in Anspruch nehmen, auf das sie nie wird verzichten können. Ferner muß sie, im Bewußtsein ihrer Sendung als Vertreterin der geoffenbarten Wahrheit, sich gegen die moderne Auffassung der Gewissensfreiheit in religiösen Dingen erklären in dem Sinne, als sei der menschliche Geist auf religiösem Gebiete autonom und frei von der Verpflichtung, sich dem in der Kirche gegebenen göttlichen Gesetze zu unterwerfen. Von ihrem Ursprunge an durch alle Perioden ihrer Geschichte verkündigte die Kirche die ihr anvertraute Offenbarung als die einzig richtige und unverfälschte

religiöse Wahrheit, und wies jede entgegengesetzte Lehre als Irrtum und Verfälschung der Wahrheit zurück. Sie war immer gegen den Irrtum intolerant; sie kann nicht anders sein, da sie sonst ihrer höchsten Pflicht, Zeugin der göttlichen Offenbarung zu sein, nicht nachkommen würde. Sodann muß die Kirche das Recht beanspruchen, diese Wahrheit in voller Freiheit zu verkündigen, durch erzieherische Mittel dem Volke gegenüber für ihre Verbreitung und Erhaltung zu wirken und den entgegenstehenden Irrtum zu bekämpfen. Dies ergibt sich daraus, daß sie die Mission hat, alle Völker zu lehren und alle Menschen zu ihrem übernatürlichen Ziele zu führen. Die durch die jeweilige Entwicklung der Volkserziehung und Volksbildung dargebotenen Mittel, erzieherisch für die Anerkennung der religiösen geoffenbarten Wahrheit und gegen den Irrtum im Volke tätig zu sein und so das Gewissen der einzelnen zu leiten, muß die Kirche als zu ihrem Wirken wesentlich und notwendig in Anspruch nehmen.

Entstehung der Häresien.

Trotz aller Kriterien der Wahrheit, die der Kirche zum Beweise ihrer übernatürlichen Autorität zur Verfügung stehen, und trotz der erwähnten Mittel zur Verhütung religiöser Spaltungen sind große religiöse Krisen in der Christenheit entstanden, durch die ganze Gebiete von der Kirche losgerissen wurden, und infolge deren häretische christliche Religionsgemeinschaften sich bildeten. Die frühesten Gebilde dieser Art aus der vorkonstantinischen Epoche: Gnostiker, Marcioniten, Novatianer, sind nach längerer oder kürzerer Dauer wieder verschwunden. Ebenso einzelne Bildungen der nachkonstantinischen Zeit und der späteren Epochen, wie der Arianismus im Römerreiche und bei den Germanen, der Donatismus in Afrika, der Priscillianismus in Spanien; aus späterer Zeit die Katharer und Albigenser des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts in Mitteleuropa. Drei große Gruppen christlicher Religionsgemeinschaften außerhalb der Kirche bestehen noch jetzt, ohne daß eine begründete Hoffnung auf deren Wiedervereinigung mit der kirchlichen Einheit in absehbarer Zeit vorhanden wäre. Die nestorianischen und die monophystischen Gemeinschaften des Orients, deren Bildung auf die dogmatischen Streitigkeiten über die Person des gott-

menschlichen Stifters des Christentums im fünften Jahrhundert zurückgeht; die griechisch-schismatische Kirche des alten byzantinischen Reiches, die sich im elften Jahrhundert von der kirchlichen Gemeinschaft mit Rom trennte und heute eine Gruppe von nationalen Kirchen umfaßt; die verschiedenen protestantischen Bildungen, die bei der großen abendländischen Glaubensspaltung des sechzehnten Jahrhunderts in Mittel- und Nordeuropa entstanden, und aus denen im Laufe der Zeit eine ganze Anzahl weiterer Sekten sich herausschälten.

Ursachen und Charakter der Häresien.

Eine Reihe von historischen, kulturellen und sozialen Faktoren haben bei der Bildung der Schismen und Häresien mitgewirkt, abgesehen von menschlichen Leidenschaften und menschlichem Irrtum; auch die Interessen weltlicher Politik haben dabei vielfach einen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Bei der Untersuchung der religiösen Grundlage der häretischen Gemeinschaften stellt sich ein gemeinsamer Charakterzug heraus: Alle haben eine Seite der christlichen Wahrheit in übertriebener Weise betont, diese als die Grundwahrheit in ausschließlichem Sinne hingestellt und dadurch deren wahren Charakter gefälscht und andere an sich ebenso wesentliche Heilswahrheiten verworfen, so daß notwendigerweise ein Zerrbild der göttlichen Offenbarung herauskommen mußte. So hat sich die Häresie in der einen oder der andern Richtung immer extrem gezeigt, sowohl in der Lehre wie im religiösen Leben; die Gegensätze liegen unausgeglichen nebeneinander, weil das einigende Band der vollen Wahrheit fehlt. In der Kirche hingegen herrscht die Harmonie zwischen allen Teilen der Offenbarung; in ihr allein besteht die volle Annahme des gesamten Inhaltes der übernatürlichen Wahrheit und darum auch der Ausgleich zwischen den scheinbaren Anomalien, die sich einer oberflächlichen, äußerlichen Beobachtung darstellen. Alles religiös Wahre und Gute, alle der menschlichen Natur entsprechenden kirchlichen Einrichtungen, die sich bei den einzelnen akatholischen Gemeinschaften vorfinden, besitzt auch die Kirche. In ihr finden sich aber nicht die Extreme, die Einseitigkeiten verschiedener Art, wie in der Irrlehre, sondern alles ist harmonisch geordnet, ohne Lücke, ohne einseitige Betonung der einen oder andern Richtung. Diese Beobachtung schon

läßt schließen, daß nur die Kirche im Besitze der vollen, ungeteilten und ungeschwächten Wahrheit ist.

Die Kirche allein im Besitze der vollen Wahrheit.

Die häretischen Gemeinschaften halten entweder starr an den historisch gewordenen, abgeschlossenen Formen einer bestimmten Epoche fest und schließen jede mit dem Fortschreiten der Zeiten gegebene Entwicklung, die ohne Schaden des übernatürlich Gegebenen in der Kirche erfolgt, aus, oder sie nehmen nach der entgegengesetzten Richtung hin neue Bewegungen auf geistigem Gebiete in solcher Weise in ihre Entwicklung auf, daß dadurch die übernatürliche Grundlage der Offenbarung selbst zerstört und statt der unwandelbaren Autorität religiöser Offenbarung eine bloß menschliche, auf irrtumsfähiges natürliches Erkennen gegründete Autorität geboten wird. Nur die Kirche hat diese beiden falschen Extreme vermieden, indem sie ebenso die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift wie die Autorität der Lehrentscheidungen der allgemeinen Konzilien vertritt, ohne jedoch den letzteren den Charakter einer toten, mit einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossenen Formel zu geben, oder die erstere von der lebendigen kirchlichen Überlieferung zu trennen. Durch die fortwährende Betätigung des Lehramtes, in lebendiger Fühlung mit der innern und äußeren Lebensentwicklung der Menschheit, vor Irrtum in Sachen der Offenbarung gewahrt durch die unfehlbare Lehrautorität des Apostolischen Stuhles, hat die Kirche ebenso sich den wechselnden Bedürfnissen und dem fortschreitenden Leben der Völker angepaßt, wie jede Veränderung des ihr anvertrauten Offenbarungsinhaltes vermieden. Daher die Einigkeit in der Kirche und ihre innere Übereinstimmung mit sich selbst im Gegensatz zu den Spaltungen, in die jede häretische Bewegung sich teilte, sich teilen mußte infolge des falschen Prinzipes, von dem sie bei der Trennung von der kirchlichen Einheit ausging. Die im Laufe der Entwicklung der Häresien sich ergebenden Konsequenzen des Abfalles von der ungeschmälerten übernatürlichen Wahrheit sind um so zahlreicher und verhängnisvoller für die christliche Grundanschauung, als die beibehaltenen, aber einseitig betonten und falsch gedeuteten Grundlehren oder die prinzipiell verworfenen Lehren tiefer in das gesamte religiöse Leben eingreifen. In mehr oder weniger ausgeprägter

Form zeigen sich diese Wirkungen bei allen außerhalb der katholischen Einheit bestehenden christlichen Religionsgenossenschaften.

Die häretischen Gemeinschaften des Orients.

Die Trennung großer Teile der orientalischen Christenheit von der kirchlichen Einheit wurde hauptsächlich begünstigt durch nationale Gegensätze der Armenier, der Syrer, der Kopten gegen das byzantinische Griechentum sowie teilweise durch Isolierung von der allgemeinen Entwicklung der Kirche in der Lehre wie in den Einrichtungen. Die Lehrstreitigkeiten über die gottmenschliche Person Christi im fünften Jahrhundert boten den Anlaß; persönliche Bestrebungen einzelner Führer und Rivalitäten zwischen den orientalischen Patriarchen, besonders gegenüber der stets wachsenden Macht des Patriarchen von Byzanz, dann politische Einwirkungen seitens der oströmischen Kaiser waren weitere treibende Faktoren in der Bewegung. Die Christengemeinden in Mesopotamien, soweit dieses Gebiet zum Perserreiche gehörte, bildeten eine eigene Gruppe, die zwar vollständig zur katholischen Gemeinschaft gehörte, jedoch die Lehrentwicklung der Kirche des Römerreiches im Laufe des vierten Jahrhunderts nicht durch unmittelbare Beteiligung mitgemacht hatte. Der Nestorianismus, der über die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus Falsches lehrte, fand hier wie im byzantinischen Reiche Verbreitung. Als der byzantinische Kaiser Zeno 489 die Anhänger der nestorianischen Irrlehre aus dem römischen Reiche vertrieb, setzten sich die letzteren im Perserreiche fest. Der ständige Kampf zwischen den Persern und Byzanz förderte die Trennung von der griechischen Kirche; die Christengemeinden des Perserreiches bildeten eine eigene häretische Nationalkirche. Auf diese Weise entstand die Gemeinschaft der Nestorianer, die durch schreckliche Verfolgungen im vierzehnten Jahrhundert sehr beschränkt ward. Die gegen die Nestorianer aufgestellte Glaubensdefinition des Konzils von Ephesus (431), daß Christus nur eine göttliche Person sei, ward von mehreren Vertretern und Verteidigern dieses Dogmas in extremer Weise betont und erklärt, so daß nach ihnen die Einheit der Person zugleich eine völlige Einheit der beiden Naturen ergeben hätte (Monophysiten), während andere die beiden Naturen auch nach der Vereinigung in der einen Person als jede für sich und unvermischt mit der anderen fortbestehend erklärten (Dyophysiten). Die römische Kirche und deren Oberhaupt, Papst Leo I., vertrat die richtige, beide Extreme vermeidende Lehre, die auf dem Konzil von Chalcedon (451) zum kirchlichen Dogma erhoben wurde. Dies wurde der Ausgangspunkt für die Trennung der monophysitischen Kopten Ägyptens und ihres Patriarchen in Alexandrien von der kirchlichen Einheit, wobei nationale Gegensätze gegen die Griechen und die Stellungnahme der alexandrinischen Patriarchen gegenüber denjenigen von Byzanz

großen Einfluß hatten. Die griechischen Bewohner Ägyptens hielten an der Definition von Chalcedon fest und blieben in Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche (Melchiten). Dagegen wurden die Christengemeinden von Abessinien, deren oberster Bischof vom alexandrinischen Patriarchen die Weihe empfing, in die Spaltung mit hineingezogen. Auch im Patriarchatssprengel von Antiochien bildete sich eine starke Bewegung zugunsten des Monophysitismus, die besonders durch den eifrigen Mönch Jakob, der von syrischen monophysitischen Bischöfen zum Metropoliten von Edessa geweiht wurde (541), gefördert ward. So entstand ebenfalls im syrischen Sprachgebiet eine weitverbreitete Gemeinschaft der Monophysiten, die ihr Oberhaupt im monophysitischen Patriarchen von Antiochien hatten; sie erhielten von dem genannten Führer Jakob den Namen Jakobiten.

Die Kämpfe zwischen Armenien und Persien hatten eine Teilnahme der Bischöfe jenes Landes an der Festsetzung der kirchlichen Lehre gegenüber dem Monophysitismus verhindert. Als die dogmatische Entscheidung von Chalcedon in Armenien bekannt wurde, erweckte sie Mißtrauen, weil man darin eine Begünstigung des Nestorianismus zu sehen glaubte. Das Vorgehen des byzantinischen Kaisers Zeno bestärkte diese Richtung, und auf mehreren armenischen Synoden des sechsten Jahrhunderts wurde das Konzil von Chalcedon verworfen. So trennte sich auch Armenien durch Annahme des Monophysitismus von der allgemeinen Kirche und wurde in religiöser Beziehung völlig isoliert. Die Versuche, eine Wiedervereinigung der Monophysiten im byzantinischen Reiche mit der katholischen Kirche herbeizuführen, brachten die Lehre des Monotheletismus auf, nach der in Christus zwar zwei Naturen, allein nur ein (nicht nur moralisch, sondern physisch genommen) Wille und eine Tätigkeit nach der Vereinigung der Naturen vorhanden wären. Nach längeren Kämpfen ward durch Eingreifen Roms auch diese Irrlehre von der griechischen Kirche ausgeschieden. Sie fand jedoch im siebten Jahrhundert Eingang bei dem Volksstamme der Maroniten im Libanon und erhielt sich unter ihnen mehrere Jahrhunderte, so daß die maronitische Kirche in dieser Zeit ebenfalls selbständig organisiert war.

Das griechische Schisma.

Die Kirche des griechisch-byzantinischen Reiches blieb trotz großer Glaubenskämpfe in ihrem Schoße, trotz des Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser, der nicht immer zugunsten der rechtgläubigen Richtung eingriff, bis zur Mitte des elften Jahrhunderts mit Rom und dem christlichen Abendlande in der Glaubensgemeinschaft der einen katholischen Kirche vereint. In der Ausbildung der kirchlichen Lehre und in der Festlegung der Glaubensdefinitionen bezüglich der Lehre von der gottmenschlichen Person Christi hat sich die

griechische Kirche große Verdienste erworben. Die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Konstantinopel hatte zwar gute Folgen für die Freiheit und Unabhängigkeit des Papsttums gegenüber der weltlichen Gewalt; allein es war damit zugleich ein Mittelpunkt geschaffen für eine immer weiter gehende politische und kulturelle Trennung zwischen dem Osten und dem Westen, sowie ein Ausgangspunkt für Machtansprüche der Bischöfe von „Neu-Rom", die, wenn sie durch die Kaiser unterstützt wurden, bei deren mächtigem Einflusse in religiösen Dingen für die kirchliche Einheit gefährlich werden konnten.

Gestützt auf die kaiserliche Gewalt, die sie auch wieder in den religiösen Fragen maßgebend beeinflußten, erlangten auf dem Konzil von Konstantinopel 381 die Bischöfe von Neu-Rom den „Vorrang der Ehre" nach dem Bischofe von Rom, und auf dem von Chalcedon 451 eine patriarchale Jurisdiktion über die zum Ostreich gehörenden Gebiete der Balkanhalbinsel und über Kleinasien, sowie die Vorrechte des Bischofsitzes von Alt-Rom. Trotz aller Einsprüche der Päpste gegen eine solche Erhebung des byzantinischen Sitzes wurden diese Bestimmungen praktisch durchgeführt, und es entwickelte sich daraus rasch eine übermächtige Stellung des Patriarchen von Konstantinopel gegenüber allen übrigen Patriarchen des byzantinischen Reiches. Da zugleich seit Theodosius (395) eine politische Trennung der beiden Reichshälften dauernd geworden war, so trat bald auch eine Rivalität der byzantinischen Patriarchen gegenüber den Päpsten hervor, die eine große Gefahr für die kirchliche Einheit bildete. Wohl war bei den Konzilsbeschlüssen von Konstantinopel und Chalcedon der kirchliche Primat des römischen Bischofs über die ganze katholische Christenheit nicht angefochten worden, und in den Lehrstreitigkeiten des sechsten und siebten Jahrhunderts trat derselbe auch der griechischen Kirche gegenüber in der Praxis klar hervor. Allein der Umstand, daß dabei byzantinische Patriarchen als Vertreter falscher Lehren durch die Päpste wie durch Konzilien der griechischen Bischöfe verurteilt wurden, verschärfte die Opposition.

Die politischen Vorgänge im Abendlande, die zur Vernichtung des römischen Westreiches führten, die ständigen

theologischen Wirren und die vielfach herrschende Verknöcherung des religiösen Lebens im Orient, der Kampf einzelner byzantinischer Herrscher gegen die Bilderverehrung, die Wegnahme der Patrimonien der römischen Kirche im byzantinischen Süditalien während dieses Streites, der Anschluß des Papsttums an das Frankenreich, die Kaiserkrönung Karls des Großen und die Entwicklung der großen fränkischen Monarchie: alle diese Faktoren lösten das Band zwischen dem Westen und Osten immer mehr. Einzelne Seiten der kirchlichen Entwicklung des Westens, die keine Glaubenswahrheiten betrafen oder doch aus der bisherigen dogmatischen Tradition herausflossen, wurden bei der steigenden Entfremdung von byzantinischen Patriarchen den Päpsten als wesentliche und unberechtigte Änderungen vorgeworfen. Dazu kam der Ehrgeiz mancher Inhaber des Sitzes von Konstantinopel, die in allem den römischen Bischöfen ebenbürtig sein wollten und sich dem „barbarischen" Westen gegenüber außerdem als Vertreter der höheren Kultur des römischen Reiches betrachteten. Die Idee des Primates der römischen Kirche, die so klar in den früheren Jahrhunderten hervorgetreten war, ward im Osten durch diese Tendenzen immer mehr verdunkelt. So war der Boden geschaffen, auf dem der hochgebildete, aber ehrgeizige und ränkesüchtige Patriarch Photius, nachdem er 857 zum erstenmal, nach unrechtmäßiger Absetzung des Ignatius, den Bischofsstuhl der östlichen Hauptstadt bestiegen hatte, den Kampf mit dem römischen Stuhle aufnahm. Auf Grund von Übertreibungen in dogmatischer Hinsicht (Vorwurf der Einführung des „Filioque" im Glaubensbekenntnis, zur Erklärung des Ausganges des Heiligen Geistes von Vater und Sohn) wie bezüglich disziplinärer Einrichtungen (Samstagfasten, Art des Fastens, Zölibat des Klerus usw.) beschuldigte er die abendländische Kirche der „Häresie" und der „Verletzung der apostolischen Tradition". Trotzdem das Konzil von Konstantinopel 869—870, nach Beseitigung des Photius, die Einheit herstellte und die Anklagen gegen die Kirche Roms als unbegründet zurückwies, gelang es letzterem, 878 aufs neue den Patriarchenstuhl zu erlangen und seine separatistischen Bestrebungen fortzusetzen. Ein definitiver Bruch, dem die von Photius er-

hobenen Anklagen und die ganze von ihm geförderte Sonderrichtung als Vorwand und als Mittel dienten, dessen wahre Ursachen aber in der ganzen Entwicklung der vorhergehenden Jahrhunderte lagen, erfolgte durch den byzantinischen Patriarchen Caerularius, der 1054 die kirchliche Gemeinschaft mit Rom und den Päpsten auch formell aufhob.

Charakter der orientalischen Häresien.

Als Ursprung der Spaltung weisen alle getrennten orientalischen Kirchengemeinschaften die Verkennung der obersten kirchlichen Lehrautorität in einem besonderen Falle auf, womit eine Leugnung der kirchlichen Zentralgewalt des römischen Stuhles als des Trägers der katholischen Einheit verbunden ist. Die Nestorianer, die verschiedenen monophysitischen Gruppen und die Armenier verwarfen den dogmatischen Spruch einer allgemeinen Synode und bildeten daraufhin getrennte religiöse Gemeinschaften. Konsequenterweise hätten sie nun den allgemeinen Synoden überhaupt die Lehrautorität absprechen müssen; allein das taten sie nicht. Sie behielten die Lehrentscheidungen wie die disziplinären Bestimmungen der früheren Konzilien bei, gaben diesen Konzilien sogar eine übertriebene Bedeutung in dem Sinne, daß sie diese als die einzige autoritative Äußerung der kirchlichen Lehrgewalt betrachteten. Jene Kirchen leugnen somit nicht die Lehr- und Regiergewalt der Kirche im Prinzip, sondern sie verwarfen nur eine durch diese Lehrgewalt in einem besonderen Falle ausgesprochene Definition und damit die Rechtmäßigkeit der allgemeinen Synode, die sie aufstellte. Sie behielten den Glauben an die wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi, an die Erlösung, an die in den Sakramenten dargebotenen übernatürlichen Gnadenmittel, an die Gemeinschaft der Heiligen und die darauf beruhende Anrufung der Heiligen bei, hielten fest an der kirchlichen Hierarchie mit ihren priesterlichen Gewalten, an der eucharistischen Liturgie und den verschiedenen Formen des Gottesdienstes, an den christlichen Grundsätzen über die Entsagung und über die guten Werke, sowie an der darauf beruhenden Lebensform des Mönchtums. So haben sie die Grundlage des übernatürlichen Lebens der wahren Kirche tatsächlich bewahrt, und sie brauchten bloß konsequent zu sein mit ihren eigenen Grundprinzipien, um den Anschluß

an die Gemeinschaft der katholischen Kirche wieder zu finden. Die durch die Trennung von dieser Gemeinschaft bewirkte Isolierung jener Kirchen hat eine schlimme Einwirkung auf deren Weiterentwicklung ausgeübt. Nicht bloß nahmen sie an der ferneren Ausgestaltung der Glaubenslehre keinen Anteil, wodurch neue Lehrunterschiede zwischen ihnen und der katholischen Kirche hervortraten, sondern sie entwickelten selbst einzelne Lehren in falscher Richtung, bildeten einzelne Äußerungen des religiösen Lebens (Schätzung der Liturgie, zum Teil die Verehrung der Heiligenbilder, Übung der Aszese) in extremer und einseitiger Weise aus, hielten mit zu großer Starrheit an dem Gegebenen auch in nebensächlichen Dingen fest, so daß die lebendige Fühlung mit den praktischen Bedürfnissen und dadurch eine richtige, auf die innere persönliche Heiligung abzielende Seelsorge zum großen Teil verloren ging. In ihrer ganzen Erscheinung sind diese getrennten orientalischen Kirchen eine wahre historische Apologie für die römisch-katholische Kirche. Ein Vergleich dieser mit jenen beweist auf das klarste, daß diese in unversehrter Weise die vollständige Grundlage und die ganze Ausgestaltung des kirchlichen Lebens besitzt, wie es sich in unmittelbarem Anschluß an die apostolische Lehrüberlieferung in den vier ersten Jahrhunderten gebildet hatte, und daß sie außerdem die Lehrautorität der Kirche festgehalten hat. Die römisch-katholische Kirche allein hat ohne jeden Bruch mit der Urkirche die Grundsätze der ältesten Erscheinung des Christentums konsequent beibehalten und durchgeführt. Darin fand sie zugleich einen Anstoß, das kirchliche Leben nach allen Seiten hin, den Bedürfnissen der Völker entsprechend, auszugestalten und lebensvoll, in steter Fühlung mit Vergangenheit und Gegenwart, die Erfüllung ihrer göttlichen Mission anzustreben.

Die katholische Kirche verlor nie die Heilung jener Spaltungen und die Wiederherstellung der vollen Glaubens- und Kircheneinheit aus dem Auge. In den ersten Zeiten nach der Trennung sind von Rom und von Byzanz aus die mannigfaltigsten Schritte zu diesem Zwecke unternommen worden, allein ohne nennenswerten Erfolg. Im Anschluß an die Kreuzzüge wurden dann von den Päpsten mit der größten Beharrlich-

keit, durch Aussendung von Missionären wie durch Anknüpfung direkter Beziehungen mit Patriarchen, Bischöfen und weltlichen Herrschern, Mittel und Wege gesucht, um die Trennung zu beseitigen. Diese Tätigkeit war nicht ohne Erfolg. Die Maroniten schlossen sich nach und nach alle der katholischen Einheit wieder an. Bei den übrigen orientalischen Kirchen war der Erfolg vorübergehend auch ein großer; und wenn er sich in diesem Umfange nicht erhielt, so sind doch Teile jeder dieser Kirchen dauernd mit Rom verbunden und besitzen ihre eigene Hierarchie, die mit dem Mittelpunkte der katholischen Kirche in Gemeinschaft steht, ohne daß dadurch den Eigenheiten der verschiedenen Kirchen in Kultus und Disziplin Eintrag geschehen wäre. Hierin offenbart sich, wie noch die von Leo XIII. getroffenen Maßnahmen zeigen, die Weitherzigkeit und die Klarheit der Auffassung der römischen Kirche gegenüber allen Lebensäußerungen jener Kirchen, die die Glaubenseinheit nicht in Frage stellen und ihre geschichtliche Berechtigung haben.

Grundlage des griechischen Schisma.

Auf einer ähnlichen Grundlage beruht theoretisch betrachtet auch die Trennung der griechischen Kirche von der Glaubenseinheit mit Rom. Denn es ist die Verkennung des Primates der römischen Kirche, dessen Betätigung doch die griechische Kirche jahrhundertelang faktisch anerkannt hatte, die der Spaltung wesentlich zugrunde liegt. In der historischen Entwicklung dieser Kirchentrennung zeigt sich aber noch mehr wie bei den übrigen orientalischen Gemeinschaften die Einwirkung von Faktoren, die mit der religiösen Seite nichts zu tun haben. Nicht durch Verwerfung einer von einem allgemeinen Konzil aufgestellten Glaubenslehre oder durch Abweisung einer grundlegenden dogmatischen Definition der römischen Lehrautorität ist diese Spaltung eingetreten, sondern durch allmähliche faktische Loslösung der Kirche des byzantinischen Reiches von der Verbindung mit Rom. Diese wurde wesentlich hervorgerufen und gefördert durch die ganze feindselige Stimmung der Griechen dem Abendlande gegenüber und durch den Stolz der byzantinischen Patriarchen, die im Orient eine gleiche Stellung haben wollten, wie die Päpste sie einnahmen, und die darum zur Verkennung der unbedingten

Notwendigkeit und der übernatürlichen Grundlage des einen Mittelpunktes der ganzen katholischen Christenheit in der römischen Kirche geführt wurden. Die angeblich dogmatischen Differenzen, die letzterer von Photius und den späteren Patriarchen als Abweichungen von der alten Lehre vorgeworfen wurden, beruhen nur auf Mißverständnissen, ebenso wie die Verschiedenheiten in Liturgie und Disziplin nur in Dingen vorhanden sind, die keine grundsätzliche Bedeutung für die apostolische Überlieferung haben. Alle diese Anklagen waren tatsächlich nur Vorwände, die bei einer anderen Lage der allgemeinen Beziehungen zwischen dem Abendland und Byzanz nie zu einer religiösen Spaltung geführt hätten.

Die Griechen haben durch die Verkennung des Primates der römischen Kirche nicht bloß die Tatsachen ihrer eigenen geschichtlichen Vergangenheit mißachtet, sondern in der am meisten betonten dogmatischen Differenz, in der Leugnung des Ausganges des Hl. Geistes vom Vater und Sohn, sich mit den orientalischen Kirchenvätern selbst in Widerspruch gesetzt. Die Lehre ihrer großen Theologen des Altertums und die Praxis ihrer Bischöfe jener Zeit widerlegen von selbst die Stellungnahme der getrennten Griechen. Es ist durchaus unberechtigt, die Spaltung dem Vorgehen der Päpste, wenigstens zum Teile, zuschreiben zu wollen. Wohl mögen von seiten des Abendlandes und auch einzelner Päpste Mißgriffe in besondern Fällen vorgekommen sein; allein auf die Grundlage der Spaltung und auf die Entwicklung der Trennung zwischen Rom und dem griechischen Orient hatten solche Einzeldinge keinen maßgebenden Einfluß.

Nach der Trennung sind naturgemäß bei der isolierten, vom lebendigen Quell der Glaubenseinheit getrennten griechischen Kirche ebenfalls falsche Anschauungen auf dogmatischem Gebiete aufgekommen, besonders in solchen Fragen, die erst später zu eingehenden Erörterungen und zu dogmatischen Definitionen Anlaß gaben. Die Konsequenz in der Befolgung der Grundsätze, die im Wesen der von Christus gestifteten Kirche liegen, und nicht minder die Logik der historischen Tatsachen sprechen bei objektiver Beurteilung auch hier durchaus zugunsten Roms. So wird die griechische Kirche in

ihrer ganzen Erscheinung und besonders auch in ihrer Geschichte, die uns die Bildung so vieler getrennter Nationalkirchen zeigt, denen jede innere und lebendige Verbindung fehlt, ebenfalls zu einer historischen Apologie für die römisch-katholische Kirche in dem gleichen Sinne, wie wir es bezüglich der getrennten orientalischen Gemeinschaften gezeigt haben.

Bei der großen Bedeutung der griechischen Kirche, die sowohl durch die Zahl ihrer Mitglieder als durch die Wichtigkeit der Beziehungen zum alten byzantinischen Reich, dem Bollwerk gegen den Islam, und durch die Verbreitung des Christentums von Byzanz aus unter großen slawischen Völkern (Rußland) gegeben ist, lag es den Päpsten um so mehr am Herzen, diese Spaltung zu heilen. Tatsächlich haben seit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts niemals die Versuche zur Wiedervereinigung von Rom aus aufgehört. Zeitweilig hatten sie Erfolge; allein da stets die politischen Rücksichten und der Wille der byzantinischen Herrscher wesentlich die Union veranlaßt hatten, ohne daß eine auf klarer dogmatischer Erörterung beruhende innere Annäherung der Gesamtheit des griechischen Episkopates an Rom damit verbunden war, so hatten diese im dreizehnten und fünfzehnten Jahrhundert gemachten Wiedervereinigungen keinen dauernden Erfolg. Einzelne hervorragende Vertreter der griechischen Christenheit blieben der Union treu; es gelang auch, einzelne Gruppen zu dauerndem Anschluß an die kirchliche Gemeinschaft zu bringen und ihnen eine mit Rom verbundene Hierarchie zu geben. Allein hauptsächlich die politische und kulturelle Entwicklung hinderte einen allgemeinen Anschluß an den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, obgleich hier noch mehr wie bei den orientalischen Gemeinschaften die Konsequenz der eigenen Grundanschauungen und das Fundament des Kirchenwesens mit logischer Notwendigkeit zur katholischen Einheit drängt.

Abendländische Häresien im Mittelalter.

Einen ganz anderen Charakter zeigen die häretischen Bewegungen in der abendländischen Christenheit. Die verschiedenen Gruppen der Katharer, die besonders als Patarener in der Lombardei, als Albigenser in Südfrankreich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert auftraten und sich verbreiteten, waren eine Erneuerung heidnisch-manichäischer Bestrebungen gegen das Christentum. Sie stellten neue Grundsätze auf in der Glaubenslehre wie in der Moral, verwarfen Christus als den wahren gottmenschlichen Erlöser, wollten von der Kirche und ihrer Hierarchie, ihrem Gottesdienst und ihren Heilsmitteln nichts wissen und lehnten die gesamte, auf christlicher Grundlage beruhende kirchliche und staatliche Ge-

sellschaftsordnung der damaligen Zeit ab. Ihnen gegenüber mußte die Kirche wie die weltliche Gesellschaft des Abendlandes ihren Besitzstand verteidigen. Eine Sammlung des theologischen Widerspruchs der Gegner kirchlicher Lehren und eine revolutionäre Opposition gegen die ganze Regierungsgewalt der Kirche und ihrer Hierarchie bedeutete das Auftreten Wiclifs (geb. um 1320, gest. 28. Dez. 1384) in England und seines Schülers Hus (geb. 1369, gest. 6. Juli 1415 auf dem Scheiterhaufen in Konstanz) in Böhmen.

Auf pantheistischer Grundlage trug Wiclif eine Reihe falscher Lehren über Gott, die Schöpfung, den Menschen und dessen Natur vor, ebenso über Christus und dessen Erlösungswerk. Die Bibel galt ihm als alleinige übernatürliche Autorität; er verwarf die kirchliche Überlieferung, das lebendige Wirken des Heiligen Geistes zur Bewahrung der göttlichen Offenbarung, die gesamte Lehrgewalt der Kirche. Die Heils- und Gnadenmittel der Sakramente drückte er zu rein äußeren Zeichen ohne innere Wirkung herab, namentlich auch die Taufe und das Altarssakrament. Unter dem Vorwande, die Kirche auf das Ideal der apostolischen Zeit zurückzuführen, verwarf er das Papsttum und den Episkopat, verlangte Verzicht der Kirche auf allen irdischen Besitz und auf Anwendung jeder äußeren Mittel, wollte auch vom Mönchtum nichts wissen. Die Kirche war ihm die innere, geistige Vereinigung aller zum ewigen Leben Vorherbestimmten, wodurch von einer eigentlichen Regiergewalt und hierarchischen Organisation zur Leitung der Gläubigen keine Rede mehr sein konnte. Die Hauptsache beim Gottesdienst wurde die Predigt des Evangeliums, natürlich nach den Grundsätzen des Wiclifismus. Die vielfache Verweltlichung der Hierarchie und des kirchlichen Lebens und die beginnende Reaktion der weltlichen Gewalten gegen die politische und soziale Machtstellung der Kirche im vierzehnten Jahrhundert gab solchen Strömungen manche Nahrung, und der Geist des Wiclifismus erhielt sich bei den böhmischen Hussiten trotz aller Mittel, die zu deren Bekämpfung angewendet wurden.

Irrlehren des 16. Jahrhunderts.

In viel größerem Maßstabe erneuerte sich die von ähnlichen Grundsätzen ausgehende religiöse und kirchliche Oppositionsbewegung in dem Auftreten der Irrlehrer des sechzehnten Jahrhunderts, das zu der so bedauerlichen und verhängnisvollen Glaubensspaltung im christlichen Abendlande führte. Das kirchliche Leben war, wie wir oben (S. 65 f.) gesehen haben, in vielen Dingen sehr reformbedürftig. Die Autorität des Papsttums und damit der ganzen Hierarchie hatte seit dem vierzehnten Jahrhundert, besonders seit dem päpst-

lichen Schisma, arg gelitten und der Einfluß der weltlichen Gewalt in kirchlichen Dingen war stark gewachsen. Im sittlichen Leben vieler Mitglieder des Klerus, bis zu den höchsten Stellen hinauf, zeigten sich große Mißstände. Eine auf eine ernste, innere Reform des kirchlichen Lebens zielende Bewegung konnte daher in weiten Kreisen auf Anerkennung rechnen. Allein die an das Auftreten der Stifter des Protestantismus: Luther, Zwingli, Calvin, und an die religiöse Umwälzung Heinrichs VIII. von England anknüpfende Entwicklung war keine Reform, sondern ein Umsturz, der große Teile Deutschlands und der angrenzenden germanischen Gebiete, die nordischen Reiche und England mit Schottland von der Glaubenseinheit der katholischen Kirche trennte und ihnen das Christentum in einer so verstümmelten Gestalt hinterließ, daß im Laufe der Zeit der übernatürliche Gehalt und der Rest göttlicher Offenbarungsautorität mehr und mehr daraus verschwinden mußte. Die Lehre von der Bibel als alleiniger Glaubensautorität und die Verwerfung der Lehrgewalt der Kirche und ihrer Vorsteher führte zur Abschaffung der Hierarchie und damit zur Zerstörung des Grundpfeilers der apostolischen Sendung, auf dem die Kirche ruht. Zugleich bot die Hl. Schrift, losgelöst von einer lebendigen Trägerin der Lehrautorität, als alleinige Glaubensquelle keine Gewähr für Reinerhaltung des in ihr überlieferten Offenbarungsinhaltes. Die sogenannte „freie Forschung" in der Bibel führte notwendigerweise zum religiösen Subjektivismus, und der irrtumsfähige menschliche Geist wurde der oberste Richter über den Inhalt der göttlichen Offenbarung. Wohl nahmen die Führer der häretischen Bewegung ohne jeden Beweis für sich persönlich die Autorität in Anspruch, ihre Auslegung als die einzig richtige hinzustellen, daher jede entgegengesetzte Meinung zu bekämpfen und deren Vertreter zu verfolgen; allein ein solches Auftreten entbehrte zu offensichtlich der inneren Berechtigung, als daß es eine nachhaltige Wirkung hätte erzielen können. Nicht besser stand es mit den von den weltlichen Fürsten erlassenen Verordnungen und mit der Autorität der von ihnen eingesetzten Behörden. Diese konnten wohl eine äußere kirchliche Ordnung mit Beibehaltung einzelner Formen aus der katholischen Zeit einrichten

und durch Zwangsmittel ihre Untertanen zu deren Anerkennung zwingen; eine wirkliche, begründete Lehrautorität zur Vermittlung des Inhaltes einer übernatürlichen Offenbarung können derartige Institutionen in keiner Weise beanspruchen. So ist die Geschichte des gesamten Protestantismus aller Formen angefüllt mit Kampf und Streit über die wesentlichsten Fragen der christlichen Lehre, und die widersprechendsten Ansichten wurden aus der Bibel begründet. Auch der mit Verletzung eines wesentlichen Prinzips der Urheber dieser Irrlehren aufgestellte Grundsatz von der Autorität gewisser Bekenntnisschriften (Symbole) konnte keine allgemeine und keine dauernde Einheit erzielen, da hier ebenfalls die autoritative Sendung derjenigen, die sie aufstellten, vermißt wurde, und sie wesentlich dem Eingreifen weltlicher Gewalt ihr Zustandekommen verdankten. Die oben (S. 66 f.) geschilderte Lage des kirchlichen Lebens, die Persönlichkeiten der Führer in der Abfallbewegung, das Eingreifen der weltlichen Macht, die im Kampfe gegen die Kirche große irdische Vorteile gewann, erklären die rasche Verbreitung der protestantischen Reformation.[13])

Die Grundlehre Luthers von der Unfreiheit des Willens, von der Rechtfertigung des zum Guten unfähigen Menschen durch den heilsgewissen Glauben (= Vertrauen) an Gottes Güte und Christi Verdienste allein und die damit gegebene Verwerfung der werktätigen Buße und der inneren Verdienstlichkeit guter Werke überhaupt, entzog dem von ihm vertretenen Christentum die sittliche Kraft. Ähnlich war es bei Zwingli, während der Calvinismus durch die Lehre von der absoluten doppelten Prädestination: zum ewigen Leben wie zum ewigen Tode, und durch die Betonung der Herrschergewalt Gottes ein äußerlich strenges Sittenregiment einführte, dabei aber, weil auch hier Subjektivismus herrschte und jede Lehrautorität außer der Bibel, auch diejenige der Bekenntnisschriften, fehlte, durch die extreme Betonung des Ethischen zu falscher Mystik und zu stolzem, selbstgerechtem Puritanismus gelangte. Dazu kam noch, daß die deutschen Reformatoren bei Verbreitung ihrer religiösen Umsturzideen durch Pamphlete und Karikaturen gegen Päpste, Bischöfe und Mönche sich an

die niedrigsten Instinkte im Menschen wandten, sich mit dem revolutionären Elemente des humanistischen Raubrittertums verbündeten, die Ordensgelübde, die kirchlichen Andachtsübungen und jedes Streben nach höherer Vollkommenheit selbst mit den ordinärsten Ausdrücken verhöhnten und bekämpften. So mußten in sittlicher Hinsicht die größten Mißstände entstehen, die noch schlimmer geworden wären, wenn nicht manche ernste, religiös gesinnte Anhänger der Glaubensneuerung praktisch an den alten katholischen Anschauungen bezüglich der guten Werke festgehalten, und die weltlichen Obrigkeiten für äußere Zucht und Ordnung gesorgt hätten. Die Greuel der Bilderstürmerei und des Anabaptismus zeigen, zu welchen Konsequenzen die neue religiöse Bewegung führen konnte, wenn sie ihre Grundsätze bis zum äußersten praktisch verfolgte.

Übermacht des Staates im Protestantismus.

Die Verwerfung der kirchlichen Hierarchie bei allen Formen der religiösen Neuerung mit Ausnahme der englischen Hochkirche hatte zur Folge, daß überall, wo die Irrlehre zur Herrschaft gelangte, England nicht ausgenommen, die weltliche Gewalt die vollständige Macht auf dem geistlichen und kirchlichen Gebiete erlangte. Dies war eine notwendige Folge jenes Grundsatzes; denn den Führern der häretischen Bewegung fehlte, Calvin in Genf ausgenommen, das nötige Ansehen, um eine vom Staate unabhängige kirchliche Ordnung zu schaffen; und so wurden die Fürsten, die wesentlich aus politischen und finanziellen Gründen die religiöse Neuerung in ihre Dienste nahmen, bald veranlaßt, eigenmächtig die Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse in ihren Gebieten in die Hand zu nehmen. Die Einziehung der bisherigen kirchlichen Güter durch den Staat gab diesem eine noch größere Macht. So wurde die Religionsneuerung ein Hauptfaktor in der Entwicklung des fürstlichen und staatlichen Absolutismus, der dann immer mehr seinen Einfluß auf die kirchlichen Dinge ausdehnte. Die häretischen Gemeinschaften wurden daher überall zu „Landeskirchen“, die ein Organ der staatlichen Verwaltung bildeten, und in denen auch in rein religiösen und dogmatischen Dingen die weltlichen Machthaber sich die oberste Gewalt anmaßten. Die weitere Folge davon war, daß die religiöse Bewegung überall, auch in Frankreich, zu politischen Zwecken be-

nutzt wurde und jene schrecklichen Verwüstungskriege nach sich zog, die vor allem im sechzehnten Jahrhundert über Frankreich und in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts über Deutschland (dreißigjähriger Krieg) so unsägliches Elend brachten und die Stellung Deutschlands als Vormacht der abendländischen Völkerfamilie vernichteten. Auch die Schweiz, Schottland, England und die nordischen Reiche hatten unter ähnlichen Folgen der religiösen Umwälzung zu leiden.

Die wahre innerkirchliche Reform.

Wie ganz anders erscheint die Kirche in ihrer Einheit und in ihrem treuen Festhalten an der ungeschmälerten übernatürlichen Offenbarung bei ihrer Tätigkeit zur Durchführung der wahren inneren Reform im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts. Die Grundsätze, nach denen die Väter des hochwichtigen Konzils von Trient im Rahmen der kirchlichen Normen, ohne Bruch mit der religiösen Vergangenheit, die Lehre der Kirche festsetzten und die Beschlüsse zu energischer Bekämpfung der vorhandenen Mißbräuche faßten, erscheinen gegenüber dem Vorgehen der Neuerer jedem objektiv urteilenden Geiste als die wahrhaft christlichen und durch die Jahrhunderte hindurch treu durch die Kirche bewahrten übernatürlichen Prinzipien des religiösen Lebens. Die großen Gestalten der damaligen und der folgenden Zeit: Karl Borromäus, Ignatius, Philipp Neri, die Päpste Pius V., Gregor XIII. und so viele andere Vertreter des kirchlichen Lebens erwiesen sich in ihrer gesamten Tätigkeit als die wahren Reformatoren, die im Glauben, im persönlichen Wirken und im Beispiele christlichen Tugendlebens die religiösen Faktoren des unversehrten und wahren Christentums in den Dienst der inneren Erneuerung des Klerus wie des Volkes der Gläubigen stellten.

„Oportet haereses esse" heißt es in der Heiligen Schrift. Soweit es der menschliche Verstand erkennen kann, liegt wohl der Grund, weshalb Gott die Zersplitterung der Christenheit durch die Häresien zuließ, darin, daß die Irrlehren eine Prüfung für den Glauben der ihrer Kirche treu ergebenen Christen sind, aber auch ein Ansporn für die Vertreter der Kirche, ihrer hohen Aufgabe treu zu bleiben, sich vor innerer Fäulnis zu bewahren und mit Einsetzung ihrer ganzen Kraft ihre Sendung zu erfüllen. Auch offenbart sich dadurch die vollständig gewahrte Freiheit des menschlichen Willens in der persönlichen Religiosität. Der Kampf mit den Häresien hat vielfach fördernd auf die Entwicklung der kirchlichen Lehren eingewirkt und

zur Erforschung des Offenbarungsinhaltes beigetragen. Ferner darf man nicht vergessen, daß viele Anhänger der Häresie in gutem Glauben sind und durch ernstes, bewußtes Streben nach Erfüllung des christlichen Gesetzes, soweit sie es erkennen, mit Gottes Gnade die Rechtfertigung erlangen können.

Fortschreitender Abfall des Protestantismus vom Christentum.

Die Wirkungen der irrigen religiösen Grundprinzipien, auf denen die Glaubensneuerung des sechzehnten Jahrhunderts beruht, zeigten sich in der ganzen historischen Entwicklung der verschiedenen Formen des Protestantismus. Wohl wurde im Anschluß an hergebrachte Formen kirchlicher Organisation, in England unter Beibehaltung der hierarchischen Verfassung bei calvinisierenden Grundlehren, aber wesentlich durch Eingreifen des Staates eine landeskirchliche Ordnung in den einzelnen Ländern geschaffen, die das Fortleben der getrennten Gemeinschaften ermöglichte. Wohl haben manche Mitglieder der protestantischen religiösen Gemeinschaften persönlich ein ernstes christliches Leben in Betätigung ihrer subjektiven Religiosität im Anschluß an die Grundsätze der Heiligen Schrift geführt. Allein das Lehrsystem und das Kirchentum des Protestantismus mußte, seinen Grundsätzen entsprechend, der Schauplatz einer immer weitergehenden religiösen Zersplitterung werden. So hat sich auch die Entwicklung tatsächlich gestaltet. Die einander entgegenstehenden Richtungen, die bereits bei Lebzeiten der Führer im religiösen Abfall zutage traten, übten auch weiterhin ihren Einfluß aus. Darum zerfielen alle protestantischen Bildungen in zahllose Sekten, die nicht nur unter sich keinen inneren religiösen Zusammenhang haben, sondern auch auf die ursprünglich noch teilweise erhaltene christliche Grundlage zerstörend einwirkten. Dem starren, äußerlichen Symbolglauben, verbunden mit dem Bibelglauben, wie er bei den Anhängern Luthers sich ausgebildet hatte, dem es an tiefem sittlichem Impulse gebrach, trat der auf Innerlichkeit des religiösen Denkens und Empfindens hinzielende Pietismus entgegen, der in verschiedenen Formen eigene Organisationen schuf (Herrnhuter, Swedenborgianer), aber selbst auch in religiöse Gefühlsschwärmerei ausartete, da die dogmatische Basis fehlte. Unter der Einwirkung katholischer Formen blühte der Pietismus bei den Lutheranern wieder

auf in den Bestrebungen der „Inneren Mission". Die verschiedenen Richtungen der deutschen Lutheraner bekämpften sich gegenseitig auf das schärfste; doch vereinigte sich die symbolgläubige lutherische Orthodoxie mit dem bibelgläubigen Pietismus in dem heutigen gläubigen Luthertum. Viel zahlreicher sind die verschiedenen Denominationen, die sich aus der calvinischen Richtung herausbildeten, da es hier zu keiner Symbolbildung kam und mystische Schwärmerei von Anfang an sich breit machte. Die Puritaner, die Quäker, die Methodisten, die Irvingianer usw. bis zu den Mormonen und der Heilsarmee sind aus dieser Entwicklung hervorgegangen. Charakteristisch ist bei allen Erscheinungen im Protestantismus, daß die auf ernste Lebensbetätigung im Sinne echten Christentums hinzielenden Bestrebungen sich alle an katholische Grundsätze und Normen anschließen. Das echte, christliche religiöse Gut, das der Protestantismus besitzt, stammt aus der Kirche und wird für das religiöse Leben fruchtbar gemacht durch Bestrebungen und Einrichtungen, die denjenigen der katholischen Entwicklung entsprechen. Für die historische Betrachtung liegt in dieser Tatsache eine unabweisbare Rechtfertigung der Kirche als der einzigen genuinen Vertreterin der übernatürlichen christlichen Offenbarung.

Der Mangel an jeder fest gegründeten Lehrautorität beim Protestantismus nahm diesem die Fähigkeit, dem Ansturme des Unglaubens Widerstand zu leisten. Die Periode der Aufklärung zeitigte den Rationalismus in religiösen Dingen. Damit fiel auch die Autorität der Bibel als des inspirierten Gotteswortes dahin, und der Protestantismus entwickelte sich immer mehr zu einer rein naturalistischen Religion, die jeden übernatürlichen Ursprung und Inhalt, ja sogar die Möglichkeit der Übernatur leugnet. Nachdem Semmler († 1791) auf eine natürlich rationale Grundlage sein System begründet hatte, und Kant, der „Philosoph des Protestantismus", die Religion zu einem Postulat der Vernunftmoral im Interesse des Seligkeitsbedürfnisses gemacht hatte, führte die neue Tübinger Schule unter Führung von F. Chr. Baur die evolutionistische Metaphysik des Idealismus Hegels in die protestantische Auffassung ein. Das Christentum erschien hier wesentlich als ein

geschichtliches Werden der religiösen Idee der Menschheit, dem jede objektiv sichere, übernatürliche Basis fehlt. Die Gefühlstheologie Schleiermachers, die auf Pantheismus beruhte und einer auf den logisch denkenden Verstand wirkenden, vernünftigen Grundauffassung entbehrte, war die Reaktion gegen den extremen Idealismus der Hegelianer. Diese verschiedenen Tendenzen wirken fort bis auf die Gegenwart und äußern ihren Einfluß nicht bloß in Deutschland, sondern auch in den protestantischen Gemeinschaften der übrigen Länder. Sie regten zwar eine eifrige positive Erforschung der historischen Quellen des Christentums nach wissenschaftlichen Prinzipien an, zerstörten aber durch ihren Rationalismus zugleich jede übernatürliche Grundlage des Protestantismus. So wurde dieser unter dem Einflusse seiner eigenen Theologen eine „Bildungsreligion", die sich nur noch durch Festhalten an gewissen übersinnlichen, höheren Werten und an deren Bedeutung für das sittliche Leben der Menschheit vor dem vollständigen Materialismus oder Skeptizismus bewahrt. Diese „kirchenfreie" Form des Protestantismus gewinnt dauernd größeren Einfluß gegenüber der an den alten kirchlich-religiösen Formen festhaltenden Richtung und wirkt auf diese immer mehr zersetzend ein. Darum ist der Protestantismus völlig machtlos gegenüber dem Rationalismus und dem modernen Unglauben, sowie den von diesem geleiteten Bestrebungen, die jeden Einfluß übernatürlicher Lebensanschauungen mit wahrem Fanatismus bekämpfen und aus dem öffentlichen wie privaten Leben zu verdrängen suchen. In den Protestantismus selbst hat jene Richtung die tiefste Spaltung hineingebracht; die Opposition gegen die katholische Kirche ist vielfach das einzige Band, das die Vertreter der protestantischen Gruppen noch vereinigt. Eine Zusammenstellung von Urteilen aus leitenden protestantischen Kreisen der neuesten Zeit über die Zerfahrenheit im heutigen Protestantismus zeigt in erschütternder Weise die völlige Ratlosigkeit gegenüber der fast vollständigen Vernichtung jedes übernatürlichen christlichen Glaubens, zu der die Trennung von der Kirche geführt hat.

So erscheint im Lichte der neuesten Phase der Entwicklung, welche die von der katholischen Einheit seit dem sech-

zehnten Jahrhundert getrennten christlichen Gemeinschaften in Europa und Nordamerika durchmachen, die Kirche als das einzige unerschütterliche Bollwerk für den Glauben an das Übernatürliche überhaupt, als die einzige Vertreterin der unversehrten christlichen Religion und Kultur, in der allein die Menschheit die richtigen, der menschlichen Natur völlig entsprechenden Normen religiösen Lebens findet und durch die sie zugleich die von Gott selbst eingesetzten Mittel besitzt, das ihr bestimmte ewige Ziel zu erreichen.

Noten.

[1]) Über die Gründung der Kirche durch Christus und den apostolischen Charakter ihrer Verfassung vgl. v. Dunin-Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu.

Zur Kirchengeschichte im allgemeinen: Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 5. Aufl. von J. P. Kirsch. 4 Bde. Freiburg, Herder. 1911—1917 (ausführlichste neue Darstellung in deutscher Sprache).

Über Kirche und Kultur: Ch. Stanton Devas, L'Eglise et le progrès du monde. Traduit de l'anglais par le P. J. D. Folghera. Paris 1909. — A. Ehrhard, Katholisches Christentum und moderne Kultur. 2. Aufl. 1907.

Über die innerkirchliche Entwicklung: A. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. 12. Aufl. 1902.

Über methodische prinzipielle Stellungnahme: A. M. Koeniger, Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte. München 1910 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München, III, 9).

[2]) Allo, L'Evangile en face du syncrétisme païen. Paris 1910. — J. Bricout, Où en est l'histoire des religions? 2 vols. Paris 1912; vol. II: Judaïsme et christianisme, besonders chap. XII (von Venard) und chap. XIII (von Batiffol).

[3]) Vgl. vor allem Batiffol, L'Eglise naissante et le catholicisme. 7. éd. Paris 1919. — Deutsch von F. X. Seppelt unter dem Titel: Urkirche und Katholizismus. Kempten, Kösel 1910.

[4]) Kirche und Reformation. Aufblühendes katholisches Leben im 16. und 17. Jahrhundert. Herausgeg. von Dr. J. Scheuber, Einsiedeln 1917.

[5]) Digby, Mores catholici or Ages of Faith. 11 Bde. London 1831—1840; neue Aufl. 1845—1847. Deutsch von Kobler, Katholisches Leben im Mittelalter. 4 Bde. Innsbruck 1887—1889. — Über die Orden: M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. 2. Aufl., 3 Bde. Paderborn 1907—1908.

[6]) A. Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie. M.-Gladbach, Kath. Volksverein 1910.

[7]) G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1884. — Lallemand, Histoire de la charité. 4 vols. Paris 1902—1911.

[8]) J. Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf. M.-Gladbach, Kath. Volksverein 1906.

[9]) G. Schnürer, Das Mittelalter. München, Volksschriftenverlag 1908.

[10]) Mausbach, Nationalismus und christlicher Universalismus, in „Hochland", 9. Jahrg. (1911—1912), Heft 4 und 5.

[11]) Frhr. v. Hertling, Kleine Schriften, S. 127. — Mausbach, Ethik des hl. Augustinus, I, 284.

[12]) Grisar, Galileistudien. Regensburg 1882. — Sortais, Le procès de Galilée. Paris 1905. — Vacandard, La condamnation de Galilée, in Etudes de critique et d'histoire religieuse. 2. éd. Paris 1906, 295 ff.

13) Über die Ursachen der Glaubensspaltung in Deutschland vgl. Pastor, Geschichte der Päpste Bd. IV, Abtlg. I, Freiburg i. Br. 1906, 199 ff. — Über Luther, vgl. Grisar, Luther. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1911 f.

Die Kirche und die moderne Kultur

Von

Dr. Joseph Mausbach

Professor der Theologie an der Universität Münster

Einleitung.

Das heutige Weltbild und die Person Christi.

Je mehr die Grenzen des Völkerverkehrs fallen, je mehr die Geschichtswissenschaft das Ganze des Menschheitslebens überschaut und in das Dunkel fernster Vergangenheit hineinleuchtet, um so unübersehbarer für unser Auge wird der Zusammenhang der Erscheinungen, um so mehr schwächt sich die Zuversicht, absolute Werturteile zu fällen, aus dem Ozean des Kulturlebens und aus der Wellenbewegung der geschichtlichen Entwicklung bestimmte Größen als feste Inseln herauszuheben und mit dem Nimbus der Einzigartigkeit und Göttlichkeit zu umkleiden. Auch für die Religion, die doch ihrem Wesen nach die Würde des Göttlichen und Ewigen beansprucht, erzeugt diese Fülle der Formen, diese Unabsehbarkeit der Entwicklungen bei manchen den Schein und die Befürchtung, daß ihren Seins- und Werturteilen nicht absolute, sondern nur relative Geltung beizulegen sei.

Eine tiefere Betrachtung der Geschichte, eine umfassendere Vergleichung der Völkerreligionen stellt jedoch die einzigartige Größe und religiöse Bedeutung Jesu Christi von neuem in das hellste Licht, so daß wir der Inschrift des Obelisken: Christus heri et hodie; ipse et in saecula! mit ungeschwächter, siegreicher Zuversicht Beifall zollen. Aus dem heidnischen Völkerchaos sehen wir zunächst als ein echteres und heiligeres Delos das kleine Israel emporsteigen und der seit dem Paradiese unstet wandernden Religion eine sichere Stätte bereiten, wo sie ausruhen und sich auf die Weihestunde, da sie das Licht und Heil der Völker gebären soll, vorbereiten konnte. Je unscheinbarer dieses Volk, je enger und befangener sein natürliches Wesen gegenüber den großen Weltkulturen des Altertums erscheint, um so wunderbarer ist seine religiöse, durch das künftige messianische Ziel beherrschte Stellung und Entwicklung. Mag

die Zukunftspredigt der Seher und Vorbilder Israels im einzelnen von modernen Kritikern angefochten werden: das Zusammentreffen aller prophetischen Lichtstrahlen auf der Person Jesu Christi läßt sich auch für modernes Denken unmöglich aus einer nachträglichen, künstlichen Beleuchtung erklären; es ist das Zeugnis seiner wirklichen Messianität und Gottessendung. Oder welche andere große Persönlichkeit der Geschichte könnte man künstlich auch nur in ähnlicher Weise zu dem prophetisch geweissagten Messias hinaufheben?

Das Heute aber, das nach diesem Gestern angebrochen ist, kennt keinen Abend; jene Fülle der Zeiten, die das Harren und Hoffen der alten Zeit befriedigte, hat zugleich den Grund gelegt zu der bleibenden, alle Geschlechter segnenden, alle Zeitalter befruchtenden Menschheitsreligion. Mit der Hoheit und Sicherheit des Gottessohnes schaut Christus über die Höhen und Tiefen der Zukunft; er spricht Worte, die nicht vergehen, auch wenn Himmel und Erde vergehen; er verkündet Gebote und Gnadenmittel, die allen Völkern überliefert werden, allen empfänglichen Seelen Licht, allen mühseligen und beladenen Herzen Erquickung bringen. Von der einsamen Höhe des Kreuzes aus zieht er mit göttlicher Kraft alles an sich, die Juden und die Griechen, die Weisen und die Einfältigen, die Hohen und die Niedrigen, die kommenden und gehenden Geschlechter der Menschen, sogar diejenigen, denen er immer wieder zu einem Zeichen erbitterten Widerspruchs wird. Seine frohe Botschaft, seine Sittenlehre, seine gottmenschliche Persönlichkeit steht im Mittelpunkt alles Geisteslebens der Menschheit; er, der Einsame und Einzige, wird das Prinzip eines welterneuernden, weltumfassenden Lebens.

Die Kirche in der Neuzeit.

Auch die Kirche, die von Anfang an den Namen der katholischen trug und lange, lange Zeit hindurch die einzige große christliche Religionsgemeinde war, sinkt nimmer von ihrer Höhe herab, sie verliert nicht den Charakter der überragenden, einzigartigen Größe, auch wenn wir sie heute inmitten eines erweiterten Weltbildes betrachten. Nicht, als ob ihr äußerer Umfang allein so überwältigend wirkte; auch nicht, als ob das Ganze ihrer Ideen und Kräfte allgemein und kosmopolitisch

wäre im Sinne einer schrankenlosen Anpassung und Anschmiegung, daß wir sie deshalb zu den universalen Faktoren des Weltgeschehens rechnen müßten. Nein, was auch bei ihr zuerst hervortritt, ist das Einzige, Festbestimmte, Ausschließliche. Nicht aus dem Schoße einer religiösen Gesamtkultur, sondern aus dem Geist und Willen jenes Einen und Einzigen, des Gottes- und Menschensohnes, leitet sie ihren Ursprung her; als die alleinige Stiftung Christi, als die kleine, auserwählte Herde nahm sie ihren Platz ein im Zentrum einer feindseligen Welt und Kultur. Mit den Aposteln, die als die Stammväter des neuen Israel, als Träger des Segens und der Gewalt des Erlösers hinausziehen, beginnt der Prozeß ihrer Ausbreitung und hierarchischen Gestaltung, ein Prozeß, in dem bei aller Lebendigkeit und Anpassungsfähigkeit doch stets der anfängliche Wesenstypus bleibt, stets das Gepräge der Einheit und Ausschließlichkeit gegen alle zerstreuenden und zersetzenden Einflüsse sich behauptet. Daß diese Kirche dennoch nicht zu einer exklusiven Körperschaft, zu einer altertümlichen, mystischen Sekte geworden ist, daß sich zu ihrer Einheit und Apostolizität auch der Vorzug der Größe und Katholizität nach den verschiedensten Beziehungen hinzugesellte, das ist eine ähnlich wunderbare Erscheinung wie die Tatsache, daß Jesus von Nazareth, der gekreuzigte Judenkönig, der Weltheiland geworden ist. Schon in altchristlicher Zeit sehen wir diese Kirche der Jenseitshoffnung und Entsagung, die Kirche der Katakomben, sich ausweiten zu der „großen“ Kirche, die allen Völkern sichtbar nahetritt, sich mit der Weisheit der Welt auseinandersetzt, die öffentliche Macht in ihrem Sinne beeinflußt, die Sitten der Menschheit christlich umzubilden beginnt. In noch großartigerer Weise vollzieht sich dieses äußere und innere Wachstum im Mittelalter; in noch glänzenderer Gestalt tritt hier das katholische Prinzip, die Allgemeinheit der Ausbreitung und Betätigung, neben die streng festgehaltene Einheit und Apostolizität des Wesens.

Der große Abfall im sechzehnten Jahrhundert schien der Größe und Einzigkeit der Kirche eine dauernde Wunde zu schlagen, eine um so gefährlichere und wirksamere, als er mit dem Anspruch auftrat, die Größe Jesu Christi und die

absolute Geltung seiner Erlösung nicht antasten, sondern eher vertiefen zu wollen. Was das griechische Schisma begonnen hatte, schien nun auch für das Abendland Tatsache werden zu sollen: das Nebeneinander großer christlicher Konfessionen, die sich gegenseitig in Schatten stellten und dadurch den Glanz des Christentums nach außen zu verdunkeln drohten. Aber tatsächlich ist auf die Dauer die Apologie der Kirche dadurch nicht schwieriger, sondern in gewisser Hinsicht leichter und überzeugender geworden. Dieses Nebeneinander bestand doch zunächst nur für Europa; für die außereuropäische Welt strahlte der Glanz des Christentums, und zwar des katholischen, bald doppelt glänzend hervor, als die auswärtigen Missionen nach der Zeit der Reformation eine nie gesehene Blüte und Fruchtbarkeit erreichten. Und auch in den alten Gebieten erstarkte nicht nur die Einigkeit der Kirche, die Sammlung und Vertiefung der organisatorischen Kräfte, es steigerte sich auch die Energie des religiösen Volkslebens, der Eifer wissenschaftlicher Arbeit und sittlicher Opferwilligkeit, während der Protestantismus bald seinen Mangel an kirchenbildender Kraft, seine Neigung zur Zersplitterung der Glaubens- und Kultuseinheit und zur Auflösung des Urchristlichen offenbarte. Der noch radikalere Abfall vom alten Christentum, den die Aufklärung und dann die französische Revolution in bisher gläubigen Nationen mit sich brachte, die weitgehende „Säkularisation", die das neunzehnte Jahrhundert nicht nur bezüglich des Besitzes der Kirche, sondern auch bezüglich der übernatürlichen Lebensgrundsätze, des christlichen Geistes in Kunst und Wissenschaft, Sitte und Staatsleben vollzog, hat gleichfalls für die katholische Kirche nicht so schädliche und tiefgreifende Folgen gehabt wie für die protestantische. Die Lösung der alten, zur Zeit des Absolutismus gefährlich gewordenen Beziehungen zum Staate brachte der Kirche eine Bewegungsfreiheit, ein Erwachen und Anspannen innerer Kräfte, das vielfach ihrem Leben und religiösen Einflusse zugute kam; dagegen mußte der Protestantismus, wo er den Rückhalt der staatlichen Autorität verlor, meist gegenüber der Macht des Zeitgeistes den Kürzeren ziehen. Das Wegfallen so mancher ererbter nationaler Besonderheiten und

Verkehrsschranken begünstigte eine Stärkung der kirchlichen Zentralgewalt, die auch ihrerseits wieder festigend und ermutigend auf alle Sphären des kirchlichen Lebens zurückwirkte. Das neue und schärfere Licht, das die Wissenschaft, speziell die historische Theologie, auf die Anfänge des Christentums warf, widerlegte manche Vorurteile gegen Kirche, Hierarchie und Papsttum und untergrub mehr und mehr die Position, in der sich der orthodoxe Protestantismus als das echte Christentum der apostolischen Zeit ausgegeben hatte.

Die Kirche im Kampfe um die Zukunft.

So ist die katholische Kirche ins zwanzigste Jahrhundert nicht nur in äußerlich imposanter, alles Frühere überragender Stellung eingetreten — die neueste und verlässigste Statistik rechnet ihr 292 787 085 Seelen zu, beinahe die Gesamtzahl aller übrigen christlichen Konfessionen —; sie kann sich auch in ihrer religiösen Stellung, im Bewußtsein ihres apostolischen Charakters, in der Einheit und Fülle ihrer dogmatischen, sittlichen und sozialen Lebenskräfte so sicher und gefestigt fühlen, daß ihr kein unparteiischer Beobachter angesichts der heutigen Weltlage das Festhalten ihres universalen religiösen Anspruchs als Anmaßung auslegen darf. Und wenn skeptisch angelegte Geister im Hinblick auf die eingangs geschilderte Erweiterung des geistigen Welthorizonts fragen: Wer weiß, welche ungeahnte, weltbeherrschende Kräfte vielleicht in den Religionen des fernen Ostens oder in anderen zukünftigen Erscheinungen des Geisteslebens schlummern, so hält ihnen die katholische Kirche — abgesehen von ihrer entscheidenden übernatürlichen Legitimation — die Tatsache entgegen, daß die Merkmale ihrer Überlegenheit und Unvergleichlichkeit sich nicht nur auf einen bestimmten Kulturkreis erstrecken — etwa auf die Mittelmeerländer —, sondern sich in etwa schon für das Ganze der Religionsgeschichte bewährt haben. Nicht nur seit dem Beginn des Mittelalters hat die Kirche unter den verschiedensten Verhältnissen eine unverwüstliche Lebenskraft bekundet, mit heidnischer Roheit und philosophischer Aufklärung, mit politischer und geistiger Macht, mit pseudochristlicher, islamischer und moderner Bildung ihre Waffen gemessen; auch nicht bloß dem klassischen Altertum ist sie gegenübergestanden, hat aus lebendiger Erfahrung und

jahrhundertelangem Ringen seine besten Ideen und Elemente erfaßt und sich angeeignet; auch der Orient mit seinen für uns geheimnisvolleren Kräften und Religionen ist ihr seit früher Zeit bekannt; auch er hat seine Fühler und Ausläufer schon ins alte Christentum ausgestreckt, hat im Mithrasdienst, im Gnostizismus, Manichäismus und Neuplatonismus das „Vicisti, Galilaee!" an sich erfahren müssen. So schöpft die Kirche in ruhigem Selbstbewußtsein aus der Fülle der erlebten Kämpfe und Siege auch heute die Zuversicht der steten Unüberwindlichkeit.

Immerhin läßt sich nicht leugnen, daß auch der Geist der Neuzeit, durch jüngere, aber gewaltige und greifbare Triumphe geschwellt, Grund zu kühnem Selbstvertrauen hat. Was die letzten Jahrhunderte in der Erforschung und Beherrschung der Natur, in der Bereicherung der geschichtlichen Erkenntnis, in der Förderung allgemeiner Bildung, Gesittung und Freiheit geleistet haben, das ist ebenfalls in der Gesamtheit der geschichtlichen Erscheinungen einzig und unvergleichlich. Aber die Natur der menschlichen Seele und die Macht der vom Christentum gepflegten religiösen Innerlichkeit bewirken doch, daß das Geistesleben unserer Zeit, abgesehen von anderen schroffen Widersprüchen, gerade im Innersten eine Leere und unstillbare Sehnsucht in sich trägt, für die es keine Ausfüllung und Sättigung weiß, daß es somit schon formell der katholischen Kirche und der Geschlossenheit und Sicherheit ihres Selbstbewußtseins nicht ebenbürtig ist. Könnte diese religiöse Armut der heutigen Menschheit dadurch eine Ergänzung finden, daß sich die weltliche Kultur in ähnlicher Weise wie im Mittelalter der Kirche als religiöser Lehrerin und Führerin anvertraute, so dürfte man gewiß auf eine herrliche Versöhnung der stärksten, jetzt noch widerstrebenden Mächte, auf ein ähnliches Zeitalter harmonischer, sowohl religiöser als diesseitiger Gesamtkultur hoffen. Aber von der Erfüllung solcher Hoffnungen scheinen wir augenblicklich weit entfernt; in gewaltigen Zuckungen und Zusammenstößen zeigt sich die heutige Lage als eine Periode des Kampfes und der Gärung auf fast allen Grenzgebieten zwischen Religion und weltlicher Wissenschaft, Kirche und Weltkultur. Der Nach-

weis ihres apostolischen Ursprungs und ihrer geschichtlichen Dauer und Kontinuität sichert der Kirche allein keinen entscheidenden Erfolg bei einem Gegenwartsgeiste, der überhaupt keine geschichtliche Autorität, auch nicht die des Erlösers mehr anerkennt. Gar häufig sind es bei der Kirche die Kennzeichen ihrer sittlichen Überlegenheit, ihrer höheren Weisheit für menschliche Lebens- und Gesellschaftsordnung, die wir geltend machen müssen, um weite Kreise der heutigen Menschheit wieder mit Hochachtung vor dem Wesen der Kirche zu erfüllen und auf die rechte Wirkung jener offenbarungsgeschichtlichen Glaubensgründe vorzubereiten. Und dieses Merkmal der sittlich-sozialen Lebenskraft werden wir nicht nur im alten Sinne der „Heiligkeit" der Kirche verwerten dürfen, da dem modernen Bewußtsein auch die übernatürliche Heiligkeitsidee vielfach fremd geworden ist. Die herrlichen Leistungen der mittelalterlichen Kultur und Frömmigkeit sind allein nicht imstande, uns zum Siege zu verhelfen, weil man uns sagt, die fortgeschrittene heutige Welt bedürfe eben anderer Inspirationen für ihre geistige und soziale Kultur wie die Vorzeit; gerade deshalb, so meint man, sei der Katholizismus als neue Weltreligion undenkbar, weil er sich zu fest mit mittelalterlichen Ideen und Formen verwachsen und verflochten habe. Und sehen wir ab von den Gegnern der Kirche und den ihr Fernstehenden, so gibt es auch viele Gebildete in ihrem Schoße, die in der Behandlung der Frage, welche Stellung die Kirche zur heutigen Kultur einnimmt, und welche Segenskräfte sie ihr zu bieten vermag, einen befriedigenden und erhebenden Abschluß der geschichtlichen Apologetik und zugleich eine Wohltat für das praktische Glaubensleben begrüßen. Im folgenden soll daher zu zeigen versucht werden, daß alle gesunden Bestrebungen, alle wahren Ideale und Aufgaben der heutigen Menschheit tatsächlich in der Kirche eine festbegründete Heimstätte finden, daß die Lebenskraft der Kirche, die sich bald zwei Jahrtausende bewährt hat, auch heute nicht versiegt ist, sondern ungeschwächt fortdauert und wie keine andere Macht befähigt ist, der modernen Kultur gedankliche Grundlagen und sittliche Leitsterne, soziale Sicherungen und religiöse Heiligungskräfte einzuverleiben.

In besonderem Maße lenkt die Lage der Menschheit nach dem Weltkriege, der ja nicht nur ein Zusammenbruch der europäischen Politik, sondern auch eine Katastrophe der modernen Kultur und ihres herrschenden Geistes war, den Blick auf die Kirche hin, die sich auch in diesen furchtbaren Zeiten als einzigartige religiöse und kulturelle Weltmacht erwiesen hat, als die einzige, die inmitten des blutigen Streites und Hasses durch ihre oberste Vertretung unentwegt die christliche Botschaft des Friedens und der Liebe verkündet hat. Das ihr von selbst zugewachsene erhöhte Ansehen und Vertrauen der Völker wird es ihr erleichtern, auch für die Predigt der christlichen Glaubens- und Heilsbotschaft gesteigerte Aufmerksamkeit und Dankbarkeit zu finden und dadurch für die allseits ersehnte Heilung und Erneuerung der Menschheit die rechte Grundlage zu schaffen.

Im folgenden soll zunächst kurz auf Wesen und Begriff der Kultur eingegangen und im Zusammenhang damit das grundsätzliche Verhältnis zwischen ihr und der Kirche Christi als dem übernatürlichen Gottesreiche dargelegt werden. Sodann empfiehlt es sich, den aufzurollenden Einzelproblemen zunächst einen Gesamtüberblick über die nachmittelalterliche Kultur und über den Anteil, den die beiden großen Konfessionen an derselben beanspruchen können, vorauszuschicken.

I. Grundlegung und Überblick.

1. Kapitel.

Der Begriff der Kultur. Das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Kultur.

Begriff u. Arten der Kultur.

Schon in der Sprache des alten Rom hat das Wort cultura wie das zugrundeliegende Verbum colere eine materielle und eine geistige Bedeutung; man sprach in ersterer Beziehung von der Bebauung und Pflege des Bodens (agri cultura), in letzterer von der Ausbildung und Pflege des Geistes und der geistigen Schaffensgebiete (animi cultura). Aus dem letzteren Gebiete hob sich die Achtung der gesellschaftlichen Beziehungen und Autoritäten bedeutungsvoll empor (colere parentes, patriam). In dem colere Deum erreichte diese Seite des Begriffs ihren Höhepunkt; zugleich wies der Gleichklang von Kultus und Kultur auf die sachliche Berührung und Verwandtschaft zwischen Religion und Gesittung hin, die eine unleugbare Tatsache der Weltgeschichte ist, und die uns hier nach ihrer grundsätzlichen Seite beschäftigt. In neuerer Zeit brachte die Aufklärungsperiode das Wort Kultur besonders in Fluß, und zwar vorwiegend für den geistigen Lebenskreis, ja insbesondere für die gleichzeitige rationalistische Welt- und Lebensauffassung. Die vorhin erwähnte Verknüpfung von Kultur und Kultus trat so im Sprachbewußtsein zeitweise zurück oder schlug sogar in ihr Gegenteil um; das Wort Kulturkampf konnte sogar für eine Periode moderner Religionsbedrückung in Aufnahme kommen.

Wissenschaftlich hebt sich das Reich der Kultur von dem der Natur ab, das als das Frühere, Grundlegende jenem vorausgeht. Dabei haben wir nicht nur an die äußere Natur

zu denken, sondern auch an die der Menschenseele und der Menschheit vom Schöpfer mitgeteilten natürlichen Gaben; ja sogar an die übernatürlichen Werte und Realitäten, die durch göttliches Wirken der Menschheit eingesenkt sind. Wie nur die Pflege des Ackers, nicht der Acker selbst, das Wesen der elementarsten Kultur ausmacht, so sind auch nicht die leiblichen Kräfte und Geistestalente als solche, nicht die Schätze religiöser Gnaden und Gewalten, soweit sie von Gott stammen, ein Bestandteil der Kultur, sondern nur die freie Betätigung des Menschen und der Menschheit, die sich auf dem Grunde jener gottgegebenen Kräfte entfaltet. Und zwar bleiben wir nicht stehen bei der lebendigen, aktuellen Betätigung; wir haben vielmehr in gleichem, oft in höherem Maße die Wirkung dieses Tuns im Auge, die bleibende Gestaltung und Veredelung des Natürlichen, sowie die äußeren Werke und Schöpfungen der Kulturarbeit.

Nach den näheren Gebieten menschlicher Tätigkeit unterscheidet man zunächst die wirtschaftliche Kultur, die der Befriedigung materieller Bedürfnisse dient; sie hat im Ackerbau ihre älteste und unverwüstliche Grundlage, sie nimmt in ihren mannigfachen Formen dem Umfange nach auch in Zeiten höchster Gesittung die weit überwiegende Menge der Arbeitskräfte in Anspruch. Über ihr erhebt sich die geistige Kultur im engeren Sinne, die auf das Erkennen der Wirklichkeit und auf die Entfaltung und Hebung des Geisteslebens selbst gerichtete Tätigkeit, also zunächst das Gebiet der Wissenschaft und des Unterrichts; dann von ihm ausgehend die Verwertung der Einsicht nach unten in der Technik, nach oben in den Künsten. Die wirtschaftliche und geistige Arbeit hat sowohl den Menschen als die leblose Natur zum Gegenstande; dagegen bezieht sich die sittliche und soziale Kultur auf den Menschen allein, auf die rechte Ordnung und Förderung seines individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Es ist klar, daß auch bei ihr Wechselbeziehungen im Sinne gegenseitiger Abhängigkeit zum Gebiete der wirtschaftlichen und der geistigen Kultur bestehen. Zugleich macht sich aber im sittlichen und sozialen Leben noch stärker als im geistigen das Bedürfnis einer höchsten, abschließenden Kultursphäre

geltend; die Idee des Sittlich-Guten, der absoluten Verpflichtung weist über die Natur des Menschen, über die moralischen und sozialen Einzelzwecke hinaus auf Gott als höchstes Gut. Die ausdrückliche Anerkennung dieses höchsten Wesens im Denken und Wollen, vor allem die Auswirkung der Religion in den Handlungen und Schöpfungen der Gottesverehrung bildet das Gebiet der religiösen Kultur.

Im einzelnen bestehen heute über Definition und Einteilung der Kultur ernste Meinungsverschiedenheiten. Am bemerkenswertesten ist die Tatsache, daß eine Reihe, ja fast die Mehrzahl der Schriftsteller das Wort Kultur auf das weltliche Schaffen, das der diesseitigen, geschöpflichen Wirklichkeit zugewandt ist, beschränken, also das religiöse Gebiet und die absolute Seite der Moral von ihr ausscheiden; so häufig bei der Wortverbindung „Religion und Kultur", bei der Frage, ob das Christentum der Kultur freundlich oder feindlich sei usw. — Umgekehrt weisen andere Gelehrte, wie Lamprecht, Chamberlain, Spengler, der Kultur gerade die Behauptung und Pflege der tiefsten, unvergänglichen Werte zu, mit anderen Worten die der Weltanschauung zustrebende Seite von Wissenschaft und Kunst, das schöpferische Denken und Wollen; sie bezeichnen das inhaltlich und formell tieferstehende Schaffen, Handel und Gewerbe, wissenschaftliche Kleinarbeit und angelernte Bildung, als Zivilisation. — Richtiger weisen W. v. Humboldt und O. Willmann im Anschluß an die Etymologie darauf hin, daß wir unter Zivilisation vorzugsweise die Einrichtungen und Lebensformen, die den Menschen zum Gliede eines Gemeinwesens machen, verstehen, während Kultur die ganze Fülle und Vielseitigkeit des Lebens, die rege selbständige Betätigung auf der Grundlage der Zivilisation bezeichnet. — Wir wenden im folgenden den Begriff der Kultur durchweg in allgemeiner Bedeutung an, werden aber der Deutlichkeit halber gelegentlich den wichtigsten der Unterschiede durch die Ausdrücke sittlich-religiöse Kultur und weltliche Kultur kennzeichnen. Die Verbindung „sittlich-religiös" empfiehlt sich hier, während sie sonst oft unklar wirkt; denn wir heben mit ihr aus dem Sittlichen die höchste Sphäre, die Hinordnung des Lebens auf das Endziel, heraus und gliedern sie dem Gebiet der Religion an, zu dem sie tatsächlich überleitet, während wir die niederen Kreise des Sittlichen der weltlichen Kultur belassen[1]).

§ 1. Die sittlich-religiöse Kultur als Lebensaufgabe der Kirche.

Heiligkeit und Heiligung als Zweck d. Kirche.

Das Werk der Erlösung hatte die Zurückführung der Menschheit zu Gott durch ein neues, heiliges Leben zum Zwecke. Der Engelsgesang zu Bethlehem kündigt die Ehre Gottes und den aus Gottes Wohlgefallen hervorströmenden sittlichen Frieden der Menschheit als frohe Botschaft an.

„Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt. 5, 48); dies Gesetz religiös geweihter Sittlichkeit war der Mittelpunkt der Bergpredigt des Herrn. Nach dem hl. Paulus ist die Kirche die durch das Bad der Wiedergeburt gereinigte und geheiligte Braut des Erlösers; sie ist ohne Makel und Runzel, bestimmt, in ihrem Organismus die Vollkommenheit Christi darzustellen durch die Vollendung seiner Heiligen (Eph. 5, 27; 4, 12). Der hl. Petrus preist die Gemeinde als ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, das die Tugenden dessen verkünden soll, der es aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. Der Titel: die „heilige Kirche" war der älteste Beiname der Kirche; er fehlt in keinem alten Taufbekenntnis. Über die Tatsache also, daß die Kirche den wesentlichen Beruf und die entsprechende Ausstattung hat, die Menschheit sittlich-religiös zu heben und zu vervollkommnen, kann vom Standpunkt des Christentums kein Zweifel sein. Wohl aber bestanden über die nähere Deutung des Prädikats der Heiligkeit schon in alter Zeit irrige Auffassungen. Sowohl das Evangelium wie das stete Bewußtsein der Kirche lassen es nicht zu, die Vollkommenheit, die wir der idealen Kirche oder dem göttlichen Wesenskern der Kirche beilegen müssen, auf die empirische Kirche, d. h. auf ihre diesseitige Verkörperung in einer Gemeinschaft von Menschen zu übertragen. Die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen, von den guten und schlechten Fischen, von den klugen und törichten Jungfrauen usw., sowie das reale Anfangsglied der kirchlichen Entwicklung, der Apostelkreis mit dem Verräter in seinem Schoße, zeigen uns das Böse als eine traurige Begleiterscheinung des Guten in der kirchlichen Gemeinschaft; deutliche Weissagungen des Herrn sowie die Einsetzung eines besonderen Sakraments zur Vergebung der Sünden weisen auf dieselbe Tatsache hin. Sowohl das Unkrautgleichnis wie der vorhin zitierte Petrusbrief nennen als Ursachen für diese Trübung der Heiligkeit der Kirche einmal den Neid und die Verführung seitens des bösen Feindes, sodann das sorglose Schlafen und das falsche Vertrauen der Christen (I. Petr. 1, 16; 4, 7; 5, 8). Mit Bezug auf letzteres hat ein moderner Kanzelredner das geistreiche Wort geprägt, es gebe leider

neben der triumphierenden, leidenden und streitenden eine vierte Kirche, die „église dormante". In altchristlicher Zeit betont der hl. Augustin gegenüber den Übertreibungen der Donatisten wiederholt, daß die Kirche, solange sie Sünder in ihrem Schoße dulden und auch als Ganzes beten müsse: Vergib uns unsere Schuld, noch nicht ohne Makel und Runzel sei; daß sie aber in Kraft der hienieden ihr schon innewohnenden Wahrheit und Gnade dem Zustande vollendeter Heiligkeit im Jenseits entgegengehe[2]). Und später gab es Zeiten in der Kirche, wo heilige Männer (Beda, Dionysius der Karthäuser) die irdische Kirche verglichen mit einer Braut in zerrissenem und beschmutztem Gewande, und wo eifrige Christen den Ruf erhoben nach einer Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern. Bei der Betrachtung und apologetischen Würdigung solcher Erscheinungen sind folgende Gesichtspunkte im Auge zu behalten:

1. Wie in jedem Organismus die Seele und der feste Wesenstypus über den wechselnden Stoffelementen steht, wie in jedem Gemeinwesen die soziale Idee, die Verfassung und ihre rechtlich-sozialen Einrichtungen, von den vergänglichen Individuen verschieden ist, so überragt erst recht in der Kirche das göttliche Lebensprinzip an Würde und Bedeutung den jeweiligen Bestand der Mitglieder einschließlich der Leiter und Priester. Diesen göttlichen Lebenskern bilden das religiöse Dogma, die Grundsätze der christlichen Sittlichkeit, die wesentlichen Gnadenmittel und die gottgegebene Verfassungsgrundlage der Kirche. Indem die Kirche dieses objektive Ganze von erhabenen Wahrheiten, Normen und Kräften in der Menschheit fortpflanzt, durch ihr unfehlbares Lehramt und ihr unbeugsames Hirtenamt es schützt und unantastbar macht, leistet sie aller sittlich-religiösen Kultur den grundlegendsten und wertvollsten Dienst, wie ihn in ähnlicher Weise keine andere Macht auf Erden leisten kann. Wo sich die Einzelmenschen in diese objektive Welt von Normen und Kraftquellen tief und voll einleben, da wächst auch ihre persönliche Frömmigkeit und sittliche Fruchtbarkeit; bleiben sie aber tatsächlich in letzterer Hinsicht zurück, so geschieht es nicht wegen, sondern trotz ihrer Zugehörigkeit zur kirchlichen Lehr-

und Gnadenordnung. Dagegen finden wir bei der Irrlehre häufig genug die Tatsache, daß die sittliche Qualität der Personen die der Lehre überragt.

2. Durch diese monumentale Verkündigung christlicher Grundsätze trägt die Kirche wesentlich mit dazu bei, auch außerhalb ihrer Grenzen die religiöse und sittliche Lebensrichtung aufrecht zu halten. Ehrliche Protestanten gestehen, daß ohne diesen Rückhalt und ohne die Rücksicht auf die katholische Kirche ihr eigenes Bekenntnis längst in nichts zerflossen wäre. Auf Grund der gebliebenen Grundwahrheiten und der empfangenen Taufe werden die Irrgläubigen von der Kirche selbst als Christen anerkannt, die vollkommen Gutgläubigen unter ihnen als ihre eigenen Kinder betrachtet. Und selbst wo jeder Glaube an eigentliche Dogmen geschwunden ist, wirken ihre religiösen Grundgedanken und sittlichen Ideale als Elemente der höheren Kultur nach, so wie erloschene Sterne noch der Erde ihr Licht zusenden. „Die Pferde ziehen noch unsern Wagen, nachdem der Kutscher heruntergefallen," bemerkt ein moderner Franzose im Hinblick auf die Lage der modernen, unchristlichen Kultur. Unsere Materialisten und Naturforscher vergessen, „daß sie bloß darum Dispositionen zum praktischen Idealismus haben, weil ihre Väter und Großväter noch theoretische Idealisten waren" (E. v. Hartmann)[3]). Es mag ein Verlust sein an äußerlichem Ruhme, es ist aber ein hoher Vorzug, was innerliche Größe und Würde betrifft, daß die Kirche neidlos und freigebig ideale und sittliche Wohltaten nach allen Seiten ausstrahlt, Wohltaten, die nachher, von konkurrierenden Mächten angeeignet, gegen ihre Ehre ausgebeutet werden.

3. Das Zurückbleiben mancher Personen und Geschlechter hinter dem Ideal kirchlichen Lebens hat seinen Hauptgrund in dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit, jenes geistigen Vorzugs, den Gott als eine der höchsten Gaben des Geistes und als wesentlichste Voraussetzung der Sittlichkeit achtet und in seiner Innerlichkeit und Selbstbestimmung nicht antastet. Die ganze Geschichte der Offenbarung ist eine ehrenvolle Einladung, aber keine Vergewaltigung der Menschen: „Siehe, ich stehe vor der Türe und klopfe an!" Aber

müßte nicht die Gnade, welche die menschliche Freiheit ergänzen und kräftigen soll, den Widerstand und die Apathie des Willens überwinden? Auch die Gnade wirkt nicht gewaltsam, nicht im Sturmwind, sondern „wie im leisen Säuseln"; sie wirkt nicht naturhaft, mit göttlicher Übermacht, sondern innerlich abgestimmt und angepaßt nach der Sehnsucht, Empfänglichkeit und Dankbarkeit des Menschen. Nach katholischer Auffassung gehen Gnade und Freiheit Hand in Hand; nach ihrem Grundsatze: „Gratia supponit et perficit naturam" setzt sich die Gnadenkraft nicht an die Stelle der natürlichen Willenskraft, sondern fordert diese heraus, mutet ihr eine höhere, vollkommenere Tätigkeit zu. Der handelnde Mensch muß in Demut sein Selbst völlig vor Gott und seiner Gnade zurücktreten lassen; und doch soll er es zugleich zu gesteigerter Eigentätigkeit emporheben. So ist die katholische Verbindung von Glauben und Wissen, von Himmelssehnsucht und irdischer Pflichttreue, von Gottvertrauen und eigener Verantwortung objektiv schwieriger als die beiden Extreme von rechts und links, die quietistische Frömmigkeit und die weltförmige Sittlichkeit. Auch bei strebsamen Christen ist die Versuchung zu einseitig mystischer Religiösität oder zu einer geschäftigen, der übernatürlichen Salbung entbehrenden Weltlichkeit nicht gering. — Nach dem Grundsatze von der Naturgrundlage des Gnadenwirkens muß man übrigens bei konkreten Vergleichen zweier Arbeitsleistungen stets auch berücksichtigen, ob nicht ein gleicher Erfolg sittlicher Kulturarbeit dennoch auf der einen Seite höher zu werten ist, weil er an besonders tiefstehender Bevölkerung und unter den ungünstigsten Verhältnissen errungen worden ist. — Noch wichtiger ist eine andere Tatsache, die sowohl im organischen Leben und Vergehen wie auch in seelischen Krisen fast als Gesetz hervortritt: Corruptio optimi pessima! Je höher, feiner und reicher ein Leben angelegt und entfaltet ist, um so abstoßender und widerwärtiger wirkt es im Zustande der Entartung und Zersetzung. Die Abwendung von anderen religiösen Bekenntnissen vollzieht sich meist in Form gleichgültigen Ignorierens; die katholische Religion dagegen, an sich anspruchsvoller und gnadenvoller, schlägt leicht um in fanatische Abneigung und in kirchenfeindliche Propaganda.

4. Wir sehen im Evangelium, daß die Erniedrigung des Menschensohnes, die Erfolglosigkeit seiner Predigt in Israel, wie sie im Worte Christi angedeutet ist: „Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert", der größeren Verherrlichung Gottes und der Gründung des Gottesreiches gedient hat. In ähnlicher Weise will auch die Heiligkeit und Herrlichkeit der Kirche nicht Selbstzweck sein, sondern vor allem Verherrlichung der Heiligkeit Gottes; und eine solche kann sich auch durch Zustände der Schwäche und Erniedrigung vollziehen oder vorbereiten. Die anfängliche Gebrechlichkeit der Apostel, das Anstößige im Leben und Herrschen einer Reihe von Päpsten, die traurigen Abfälle großer Geister von der Kirche haben klar die Tatsache hervortreten lassen, daß nicht menschliche Klugheit, Heiligkeit und Wissenschaft den Sieg der Kirche in allen Gefahren und Anfechtungen verursacht haben, sondern die göttliche Macht und Leitung. Ja auch von den sittlich Tüchtigen und Großen in der Kirche gilt das Wort: „Die Weltordnung des heiligen Gottes läßt das Gute nur dann vollkommen siegen, wenn es ganz gut ist, inzwischen aber das Böse durch Böses vernichten" (Hilty). „Das Gute geschieht immer auf Kosten derer, die es tun. Die Wahrheit gelangt nur durch Aufopferung ihrer Verfechter zur Geltung. Sie stellen, wenn sie keine andere Strafe trifft, wenigstens ihre inneren Schwächen bloß" (Newman)[4]). Das soll heißen: Die Verkündigung einer hohen, idealen Wahrheit läßt auch die Mängel an der Person des Verkünders um so schärfer hervortreten; die Heiligkeit eines kirchlichen Amtes weckt die höchsten Ansprüche an die sittliche Haltung des Amtsträgers. Ja auch bezüglich der Christen im allgemeinen ist es klar, daß die Größe und Gewalt der ewigen und göttlichen Dinge gerade tiefer empfindende Seelen, solange sie nicht vollkommen gereift sind, leicht aus dem klassisch-schönen Gleichgewicht herauswirft und ihrem Handeln gewisse Schroffheiten und Einseitigkeiten aufprägt — es sind nicht eigentliche Fehler oder doch nur die Fehler ihrer Tugenden!

Wäre übrigens die Kirche auch in ihren Gliedern lautere Heiligkeit, so könnte leicht geschehen, was man heute mit Unrecht den Katholiken vorwirft, daß sie nämlich Menschen

die absolute Hochachtung, Liebe und Zuversicht zuwendeten, die nur Gott gebührt. Die Liebe zu Gott, die Begeisterung für seine Ehre bleibt das erste und höchste Gebot der Sittlichkeit. In ihm ist gewiß die treue Anhänglichkeit an die Kirche eingeschlossen: „So viel einer vom Geiste Gottes in sich trägt, so viel Liebe hat er auch zur Kirche“ (Augustin). Ein äußerliches Pochen aber auf Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit kann wie bei den Söhnen Abrahams leicht die Strafe nach sich ziehen, daß Gott neue Ankömmlinge vom Aufgang und Niedergange beruft, ich meine Konvertiten aus anderen Bekenntnissen, die nun durch religiöse Tiefe und durch Geistesgröße die meisten Katholiken überragen. Auch solche Erscheinungen gereichen der Sache der Kirche, ihrer Lehre und Sendung zu hoher Ehre; mögen sie auch vielen ihrer Mitglieder zur Beschämung dienen.

5. Ein letzter Gesichtspunkt sagt uns: Das Weltgeschehen bewegt sich überall in Gegensätzen, die Steigerung der Kultur ist stets auch stärkere Differenzierung. So weckt auch die sittliche Größe und Festigkeit feindseligen Widerspruch; so reizt die Offenbarung des Göttlichen auch das böse Prinzip zu schärferem Kampfe. „Dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem man widersprechen wird“ (Luk. 2, 34). „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt. 10, 34). Der Kampf mit der Sünde, die Bitterkeit des Ölbergschmerzes über menschliche Armseligkeit, wie sie Christus selbst durchgekostet, bleibt stets auch mit dem Christentum als der Religion der Erlösung verbunden. Nicht in geradlinigem, wunderbarem Aufsteigen gelangt seine Wahrheit und Gnade zum Siege, sondern nur in zäher, opferreicher Arbeit. Die Schatten, die die Heiligkeit der Kirche trüben, steigen empor aus dem größeren Rätsel der Theodizee, aus der Frage, warum Gott das Böse überhaupt in seiner Welt zuläßt. Auch hier weisen uns die christlichen Denker wieder hin auf das edle Gut der menschlichen Freiheit, und sie erinnern dabei an die Tugendfrüchte, zu denen das Böse Anlaß gibt, auf die Demut, das geduldige Leiden, die sittliche Läuterung, die heroische Liebe, die Ewigkeitssehnsucht. Diese Erklärungsgründe wirken

aber innerhalb des kirchlichen Lebens am überzeugendsten in der Art und Weise, wie hier die Sünde größere Heiligkeit wachruft, das sittliche und soziale Elend zu Großtaten des Seeleneifers und der Liebe Anlaß gibt. Die für Glauben und Gemüt wirksamste Lösung des Rätsels — freilich eine mittelbare und aufschiebende — liegt in der Tatsache der Erlösung und ihrer Fortdauer im Gnadenreich der Kirche. Wenn in Christus Gott selbst die Bitterkeit und Finsternis der Sünde aus Liebe zur Menschheit auf sich genommen hat, wenn er im Sakrament der Liebe sich gnädig auch zum größten Sünder herabläßt, so gibt uns das den überwältigenden Trost und die sicherste Zuversicht, daß das furchtbare Geheimnis des Bösen sich dereinst in wahrhaft gotteswürdiger Weise enthüllen wird. Einstweilen aber bleibt uns nur das felsenfeste Bekenntnis: „Gott ist Licht, und Finsternis ist in ihm keine“ (1. Joh. 1, 5) und der anbetende Ruf: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles, ihm sei Ehre in Ewigkeit“ (Röm. 11, 38 ff.).

Bei gerechter Würdigung dieser Gesichtspunkte kann über die Tatsache, daß die katholische Kirche als Gesamterscheinung, an dem Maßstabe der christlichen Heiligkeit, aber auch an dem allgemeineren Begriff der religiös-sittlichen Menschheitskultur gemessen, alle anderen geschichtlichen Gebilde überragt, kein Zweifel sein. Für die heutige Zeit und ihre sittlichen Bedürfnisse wird der Punkt später eigens zur Darstellung kommen (Kap. 6 und 7).

§ 2. Die grundsätzliche Stellung der Kirche zur weltlichen Kultur.

Nach katholischer Auffassung ist die weltliche Kultur, d. h. die Förderung von Kunst und Wissenschaft, Erwerb, Verkehr und Macht nicht der höchste Menschheitszweck, auch nicht der Gradmesser des echten Christentums. Sie ist aber an sich gut, mit der Religion nicht nur vereinbar, sondern in etwa für sie Bedingung; sie empfängt sodann von der

christlichen Religion eine Läuterung und Weihe, die auch ihrer natürlichen Entfaltung und Blüte zugute kommt.

Die Kultur nicht Ziel und Maß der Religion.

Eine starke Richtung in der modernen Ethik erblickt im Fortschritt der Kultur, in der diesseitigen Lebensbereicherung den höchsten Zweck der Schöpfung und den eigentlichen Sinn des Lebens. Das Absolute selbst, die pantheistisch gedachte Gottheit, gelangt in der Kulturentwicklung direkt oder indirekt zu einer höheren Phase des Seins. Eine solche Vergötterung der Kultur widerspricht zweifellos dem tiefsten Wesen des Christentums; sie ist tatsächlich nichts anderes als eine Vergeistigung und Verfeinerung des alten, heidnischen Götzendienstes. Eine solche Auffassung des Lebensziels entwurzelt jede wahrhaft religiöse Kultur und nimmt der sittlichen Kultur ihre Freiheit und Unabhängigkeit, ihre absolute Weihe und Verpflichtung.

Der Fortschritt der weltlichen Kultur ist Begleiterscheinung des Christentums, aber auch dies nicht in dem Sinne, als ob wir aus ihrer Fülle und Höhenlage einen Rückschluß ziehen dürften auf die Fülle und Reinheit der religiösen Kräfte, auf die Heiligkeit und Wahrheit der Kirche. Ein solcher Gedanke ist auch selten von Katholiken ausdrücklich aufgestellt worden; immerhin schimmert er durch manche Klagen oder Verteidigungen neuerer Zeit hindurch, die darauf ausgehen, den Vorwurf der „Inferiorität“ von der Kirche abzuwehren. Schon ein Blick auf die Offenbarung des Alten und Neuen Testaments widerlegt diese übertriebene Wertschätzung des Diesseitigen. Es ist gewiß kein Zufall, daß das Kleinod der wahren Religion in vorchristlicher Zeit einem Volke anvertraut war, das sich weder nach seiner politischen Macht noch nach seinen geistigen und künstlerischen Anlagen mit den antiken Kulturvölkern vergleichen konnte. Noch weniger ist es ein Zufall, daß der Stifter des Christentums trotz seiner gottmenschlichen Würde völlig auf Reichtum und Ehren, Familie, Erwerb und äußeren Wissensglanz verzichtet, in seinem Wandel von der Geburt bis zum Grabe nur die Liebe zum Übernatürlichen, die Opfergesinnung und Demut gepredigt hat. Die apostolische Zeit und alle späteren Epochen, die von neuem den Geist der Urkirche stärker aufleben ließen,

sind auch stets von neuem von dieser herben Kreuzesstimmung ergriffen worden; alle Heiligen der Kirche haben aus der Nachfolge Christi zunächst und vor allem innere Sammlung des Geistes, Liebe zu Gott, heroische Geringschätzung irdischer Erfolge gelernt.

Die Förderung der irdischen Kultur gehört zwar zur sittlichen Aufgabe der Menschheit und zur sittlichen Standespflicht der meisten Menschen; sie kann auch tatsächlich aus den idealsten, heiligsten Motiven geschehen. Aber selbst von modernem Standpunkte aus wird das tiefere Gefühl und Bewußtsein es ablehnen, im tatkräftigen Enthusiasmus für die weltliche Kultur das zuverlässigste Zeichen wahrhaft sittlicher Gesinnung zu sehen. Das, was den gewaltigen Umtrieb des Gütererwerbs und -verkehrs in der wirtschaftlichen Kultur bewegt, ist vielfach ein physischer Lebenstrieb, ist „Hunger und Liebe", Verlangen nach Geld und Wohlstand, nicht sittliche Wertschätzung der Arbeit; was die führenden oder geistig-schaffenden Geister anspornt, ist ebensooft individuelle Befriedigung, Ehr- und Ruhmsucht, wie Begeisterung für das sittliche Endziel oder für das Wohl der Mitmenschen. Schon darum, weil der Fortschritt der weltlichen Kultur so wesentlich von äußeren Machtverhältnissen, vom Glücke und von der Gunst der Welt abhängig ist, eignet er sich in keiner Weise als Gradmesser der tieferen sittlichen Kultur, die aus der Innerlichkeit geboren ist, ihren Wert im freien Wollen trägt, daher sich weigert, das wahrhaft Große vom Erfolge, vom Beifall der Menschen abhängig zu machen.

Die innere Erhabenheit des sittlichen Weisen über die Welt erhöht sich beim religiösen Weisen, beim vollkommenen Christen; er sieht das Ziel des Lebens mit voller Klarheit als ein jenseitiges an, er erblickt die höchste Vollendung in der Verbindung mit dem persönlichen Gott. Bei der absoluten Bedeutung, die das Endziel für jede Art der Lebensauffassung besitzt und besitzen muß, folgt aus dieser Transzendenz des christlichen Endziels naturgemäß ein gewisser Gleichmut gegenüber dem Irdischen und seinen Ansprüchen. Umgekehrt bewirkt bei anderen Menschen die Tatsache, daß irdische Kulturziele an die Stelle des höchsten, das ganze Leben beherrschenden Zwecks einrücken, naturgemäß eine Anspornung und Zusammenpressung der Kräfte, die der betreffenden Kulturleistung energetisch zugute kommen muß, daher oft Werke von genialer Kühnheit oder Massenwirkung erzeugt. So schöpft z. B. der heutige So-

zialismus seine tiefste Macht und Leidenschaft nicht daraus, daß er überhaupt irdische Wohlfahrtsziele anstrebt, sondern daraus, daß er diese Ziele als Ersatz des christlichen Himmels anpreist. Die christliche Jenseitsstimmung aber bringt nun zwar dem erleuchteten Christen nicht nur hohe sittlich-religiöse Schaffensfreude, sie tritt auch den Forderungen des Diesseitsstrebens nur da abwehrend entgegen, wo das himmlische Ziel es fordert. In weniger durchgebildeten Gemütern kann aber jene Stimmung doch auch eine Gleichgültigkeit gegen das Irdische erzeugen, die wir nicht als „sancta indifferentia" bezeichnen dürfen, und kann dadurch per accidens einen ungünstigen Kulturstand verschlimmern. — In der Tatsache, daß das Christentum eine übernatürliche Religion, eine Religion zur Erlösung, Heilung und mystischen Erhebung einer durch Weltlust tief gefallenen Menschheit ist, finden wir neue Gründe, die einen völlig gleichen Gang zwischen Religion und Erdenglück ganz unwahrscheinlich machen. Das Göttliche muß bei einer solchen Religion erst recht in einen gewissen Gegensatz zum Menschlichen treten, sowohl um seine innere Kraft und übernatürliche Hoheit, wie um seine unerbittliche Verpflichtung zu offenbaren. „Das, was töricht ist vor der Welt, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen; und das Schwache vor der Welt hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen; und das Niedrige und Verächtliche vor der Welt und das, was nichts ist, hat Gott erwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen, auf daß jegliches Fleisch sich nicht rühme vor seinem Angesichte!" (I. Kor. 1, 27 f.) Gott hat in seiner Weltregierung, so bemerkt der hl. Augustin, die Tugend nicht durchweg des irdischen Glücks versichern wollen, damit die Menschen nicht versucht werden, das sittlich Gute in letzterem zu erblicken; er hat vor allem den Christen nicht die Erfüllung ihrer zeitlichen Hoffnungen zugesichert, damit nicht dieser zeitliche Trost den Beweggrund bilde zur Annahme des Christenglaubens[5]).

Enge Verbindung zwischen Religion u. Kultur.

Dennoch bleibt die Entfaltung der natürlichen Kulturkräfte mit dem Christentum nicht nur vereinbar, sondern ist bis zu einem gewissen Grade notwendig mit ihm verbunden. Ebenso steht die katholische Kirche geschichtlich und

grundsätzlich zur weltlichen Kultur in einem positiveren, harmonischeren Verhältnis als irgendeine andere christliche Konfession. Das großartige geschichtliche Verdienst der Kirche um die Bildung und Gesittung der Menschheit bedarf kaum einer Rechtfertigung; es fragt sich höchstens, ob diese freundliche Stellung eine innerlich begründete, nicht eine zufällige und halb widerwillige gewesen ist. Viele Gegner behaupten letzteres und berufen sich dafür auf natur- und weltfeindliche Äußerungen bei Kirchenvätern und Aszeten. Entscheidend ist jedoch, daß die Kirche als solche schon in den ersten Jahrhunderten jede pessimistische und dualistische Verketzerung des Weltlebens, wie sie von gnostischen, manichäischen und montanistischen Kreisen betrieben wurde, entschieden verurteilt hat, daß sie im Mittelalter in der thomistischen Lehre eine Ethik begünstigte und anerkannte, die im Anschlusse an Aristoteles alles Natürliche in Geist, Natur und Kultur sympathisch an sich zog und dem Organismus des Christenlebens einfügte, daß sie dann beim Anbruche der Neuzeit im Gegensatz zu der vernunft- und freiheitsfeindlichen Lehre Luthers die sittliche Befähigung und Freiheit des natürlichen Menschen feierlich definiert hat, zugleich auch die sittliche Verpflichtung, von dieser Anlage und Grundlage aus der Gnade entgegenzukommen und mit ihr gute Werke von innerer Güte und sozialer Segenskraft zu verrichten. Noch aktueller ist die Erklärung des Vatikanischen Konzils, daß die Kirche, weit entfernt, sich der „cultura humanarum artium et disciplinarum" entgegenzustellen, dieselbe vielmehr auf mannigfache Weise unterstützt und fördert, weil sie sowohl ihren diesseitigen Nutzen wie ihre Bedeutung für die Ehre Gottes klar erkennt[6]).

In der Tat ist diese grundsätzliche Wertschätzung mit dem christlichen Dogma von der Schöpfung und schon mit dem ehrwürdigen Schöpfungsbericht der Bibel gegeben. Alle Wesen und Kräfte der Welt sind von Gott erschaffen, sind gut erschaffen, zu dem Zweck erschaffen, im Dienste der Menschen die Ehre Gottes zu fördern. Der erste Mensch ist als König gesetzt, um die Erde und die unvernünftige Kreatur zu beherrschen; sogleich beginnt er sowohl die Be-

bauung der Erde wie die geistige Betrachtung und Erforschung der Natur (Benennung der Tiere); die Erschaffung Evas und ihre Ehe mit Adam legt den Grund zur sozialen Ordnung der Menschheit. Aber der Mensch ist nicht nur König, sondern auch Priester der Schöpfung; er legt durch die Heiligung des Sabbats die beherrschte Welt dem Schöpfer zu Füßen; er soll sich auch üben, auf paradiesische Genüsse zu verzichten und sich selbst zu beherrschen im Gehorsam gegen den Schöpfer. — Nachdem die Sünde die rechte Ordnung zwischen Gott und dem Geschöpf verkehrt hatte, erweist sich die Erlösung als gnadenvolle Wiederherstellung jener Ordnung. Das unaussprechliche Mysterium der Inkarnation, die Annahme der vollen Menschennatur durch den Sohn Gottes, ist ein weithin leuchtendes Zeugnis für die Gottverwandtschaft alles Natürlichen, ein Brennpunkt der religiösen Weihe des Geschaffenen, von dem aus verklärende Strahlen in alles Menschliche hineindringen. Trotz energischer Bekämpfung des Fleisches und der Welt, sofern diese Mächte gottwidrige Richtung haben, geht durch das Beispiel und die Predigt Jesu, geht durch den Geist der Urkirche eine liebevolle Anerkennung alles natürlich Schönen und sozial Notwendigen, eine unverkennbare Hebung des Freiheitssinnes, der geistigen Würde und Tatkraft des Menschen; denken wir z. B. an die langjährige Arbeit des Herrn im weltlichen Berufe, an seine naturfreudigen Parabeln, an die Einsetzung natursymbolischer, sakramentaler Handlungen, an die bedeutungsvollen Lehren eines hl. Paulus über Arbeit, Ehe, Rechtsordnung usw. Vor allem aber schafft das zentrale Gebot Christi, das Hauptgebot von der Liebe Gottes und des Nächsten, den tiefsten und unvergänglichen Grund für jeden Aufbau echter Kultur. Die Kirche Christi wird die bleibende Trägerin und Interpretin dieser Gedanken, sie ist zugleich eine sichtbare Heilsanstalt, eine geschichtliche Größe, und sie steht als solche in einem besonders innigen Verhältnisse zur Kultur, in einem Verhältnisse, das wir bis zu einem gewissen Grade als wesentlich bezeichnen können.

Während eine individuelle Gefühlsreligion außer dem inneren Erlebnis nichts weiteres bedarf, muß die katholische Kirche, schon um ihren historischen und dogmatischen Glauben zu verbreiten, überall

eine gewisse intellektuelle Bildung mitteilen, die Elemente philosophischen und geschichtlichen Wissens einpflanzen. Auch die Beweggründe des Glaubens sind nach ihr nicht bloß persönliche, sondern allgemeine Gedanken, die, wenn auch noch so volkstümlich, zur Weltanschauung und Weltgeschichte überleiten. Ihr Gottesdienst ist symbolisch und öffentlich; er wirkt nach der einen Richtung befruchtend auf Poesie und Kunst, nach der anderen auf den gesellschaftlichen Zusammenhang. Nur wo eine Verpflichtung aller Christen zum öffentlichen Kultus besteht, wachsen statt privater Betsäle gewaltige Dome empor; nur wo eine reich abgestufte Hierarchie auftritt, entwickelt sich kirchliche Pracht, konnte man „unterm Krummstab wohnen". Das Prinzip der mündlichen Lehrverkündigung zwingt zur weltumfassenden Mission und zur vertrauten Berührung mit allen Volkskreisen. Das Bedürfnis des Kultus und der priesterlichen Seelsorge erzeugt den Verband der christlichen Gemeinde mit seiner rechtlichen und wirtschaftlichen Organisation. Vor allem bleibt die Moral der Kirche überall im Zusammenhang mit den natürlichen und gesellschaftlichen Aufgaben. Die Möglichkeit, in jedem Beruf sittlich vollkommen zu werden, hält die Kirche nicht bloß in ihrer Pflichtenlehre, sondern besonders anschaulich in der Heiligenverehrung aufrecht. Dabei nimmt der Dienst des Nächsten, die Liebesarbeit stets eine bevorzugte Stellung ein. Auch der Vorwurf, die katholische Moral sei dinglich, äußerlich, ist eigentlich nur eine Bestätigung dafür, daß sie alles irdisch Wertvolle sittlich anerkennt; aus dem Tadel z. B., sie bemesse die Schwere der Sünden nicht nur nach der inneren Gesinnung, sondern auch nach der Größe des äußeren, vermögensrechtlichen Schadens, wird der feiner Zuhorchende und Verstehende das Lob heraushören, daß sie selbst die niedrigste Klasse jener Werte, die wirtschaftlichen Güter, unmittelbar sittlich würdigt und in Schutz nimmt.

Bedeutung der Weltflucht.

Die Förderung und Pflege der aszetischen Weltflucht, zumal des Ordenslebens, zeigt nur, daß der Kirche die Weltkultur nicht das Höchste ist, sie zeigt nicht, daß sie diese Kultur verachtet oder geringschätzt. Niemals hat sie als Grund der Aszese die Sündhaftigkeit des weltlichen Lebens, der Ehe, des Reichtums, des Strebens nach Ehre und Einfluß hingestellt, sondern stets nur die Meidung der im Weltgetriebe drohenden Gefahr zur Sünde. Vor allem jedoch betonte sie als Beweggrund die Liebe zu Gott und zu Christus sowie den Adel der in der Gottverbindung liegenden höchsten Zielbestimmung des Menschen; also positive, überragende Geisteswerte, die das Edle und Schöne der Natur nicht verdunkeln, wohl aber die Würde und Selbständigkeit des Menschen ihr gegenüber klarstellen und das absolute Gut, aus dem alle Größe und Schönheit stammt, verherrlichen. Aus dieser gesteigerten Gottesliebe soll die sittliche Vervollkommnung des Charakters hervorgehen, zugleich aber eine erhöhte Liebe zum Nächsten, eine altruistische Opferbereitschaft, die bei den

meisten Orden direkt zu großartigen Werken leiblicher oder geistiger Barmherzigkeit führt. Ja, nach dem Worte der Schrift, daß die Frömmigkeit die Verheißungen dieses Lebens und des anderen besitzt, hat die Befreiung von naturhafter Weltliebe oft genug bei Einzelnen und bei religiösen Körperschaften eine Höhe und Weite des Blicks, eine Freiheit großzügiger Schaffenslust erzeugt, die allen Zweigen der Kultur zugute gekommen ist und der Weltgeschichte die tiefsten Spuren eingeprägt hat. Neben dem höheren Wert der vita religiosa ist stets auch die Sittlichkeit der weltlichen Berufe anerkannt worden. Auch vergaßen die Geisteslehrer nicht, die Höhe und Lauterkeit der Liebe als den absoluten Maßstab für die Schätzung der Personen einzuschärfen; und sie lehrten mit steigender Sicherheit, daß zwischen geistlichen und weltlichen Ständen eine organische Verbindung und Wechselbeziehung besteht, die das extensive Überwiegen der weltlichen Arbeit als gottgewollt erscheinen läßt. — So hat auch Tröltsch erkannt, daß das Gottesreich der Zukunft nicht den Dienst an der Welt entwertet: „Es erhebt über die Welt, ohne die Welt zu verneinen . . ., das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“[7])

Segnung und Weihe der Kultur durch die Religion.

Die Verheißung der Bergpredigt, daß das Suchen des Reiches Gottes auch den Zuwachs aller anderen Güter verbürgt, bestätigt sich durch die Segnung und Vervollkommnung, welche die christliche Religion der weltlichen Kultur verleiht. Den aufsteigenden Kurs des Macht- und Bildungsstrebens begleiten naturgemäß tiefe Schatten und Schäden; diese haben es ernstfühlenden Menschen aller Zeiten, von den alten Indern bis zu Rousseau und Tolstoj, immer wieder zweifelhaft gemacht, ob eine hochentwickelte, glänzende Kultur wirklich besser ist als der einfache Naturzustand. Zur Verhütung und Heilung solcher Schäden bietet nun das Christentum das scharfe Salz erschütternder, erweckender, erhebender Lehren und Kräfte. Es reinigt und läutert ein Kulturstreben, das sonst leicht in sinnlichen Weltgenuß und rücksichtslose Geltendmachung des Ich ausartet. Es gibt ihm einen verständlichen Sinn und einen würdigen, weihevollen Abschluß, während das „Fortschreiten“ der Kultur sonst häufig ein Sichdrehen im Kreise bedeutet, eine Häufung und Verfeinerung der „Mittel“ ohne erkennbaren Gewinn im Ziel und Zweck. Durch den christlichen Geist kommt in den Gang der Kultur ferner ein Element der Stetigkeit und Besonnenheit; das unruhige, leidenschaftliche Streben mäßigt sich, an die Stelle wechselnder und extremer Anläufe mit ihren un-

ausbleiblichen Rückschlägen tritt das langsamere, aber natürliche Fortschreiten. Auch in die Breite des sozialen Lebens wirkt dieser Geist versöhnend und ausgleichend; er mildert das Aufreizende und Verbitternde der wachsenden Gegensätze, träufelt „soziales Öl" in die knarrende und bebende Maschine des Wirtschaftslebens. Durch all dieses hebt das Christentum endlich auch die tiefere Freude an Natur und Kultur, befriedigt die Innerlichkeit des Menschenherzens und bewahrt vor dem Umschwung in Pessimismus, der so leicht einem maßlosen Kulturdienst auf dem Fuße folgt. Bismarck hat einmal gesagt, das irdisch Imponierende und Ergreifende stehe in gewisser Verwandtschaft mit dem gefallenen Engel, der „schön ist, aber ohne Friede, stolz und traurig". Und Sombart geht so weit, der modernen Kultur vorzuwerfen, sie habe nichts für unser inneres Leben, für unser Glück, unsere Tiefe geleistet: „Ein großer Aufwand schmählich ist vertan." Dem können wir als „göttliche Ironie" entgegenstellen, daß die größten Helden der Religion, die begeistertsten und ausschließlichsten Diener des „Reiches Gottes", wie Augustin, Benedikt und Franz von Assisi, zugleich auch der Welt „alles andere" geschenkt haben, unvergleichliche Werte für Wissenschaft und Kunst, nachhaltigste Antriebe für das geistige, ethische und soziale Leben.[8])

Wie der Schütze, der ein entferntes Ziel treffen will, sein Visier auf einen höheren Punkt einstellt, um die auf die Kugel wirkende Schwerkraft auszugleichen, so wird für den Menschen und die Menschheit die Hinordnung auf ein übernatürliches Ziel notwendig, um das Denken und Wollen gegen den Zug nach unten zu festigen, um es in der Richtung auf das natürlich Notwendige und Glückverheißende zu erhalten. Diese kirchliche Orientierung ist, soweit sie die Grundgedanken aller wahren Kultur schützt, apologetisch von größter Bedeutung; sie reicht aus dem rein Tatsächlichen, aus dem geschichtlichen Bilde der Kultur, hinüber in das Reich der sittlichen Ideen, in das Reich der Wahrheit und Heiligkeit, von dem wir oben sagten, es gehöre zur wesentlichen Ausstattung und Beglaubigung des Christentums. Unter den inneren Kennzeichen der Kirche sind die Vorzüge ihrer Lehre, die Lichtfülle, Weisheit und harmonische Entfaltung ihrer Grundsätze für tiefer gebildete Geister noch eindrucksvoller als die rein tatsächlichen, oft schwer zu überschauenden „Früchte" ihres Wirkens. Wenn sich nun bei Betrachtung der eigentlichen Dogmen, der übernatürlichen Wahrheiten, aus anderen

Gründen oft Schwierigkeiten ergeben, so wirkt es um so überraschender, zu sehen, daß in der Kirche unter dem Schutze des Dogmas gerade die natürlichen Wahrheiten der Philosophie, der Ethik und Gesellschaftslehre sowie die gesunden Ideale der Kunst durch Jahrtausende so sorgfältig gehütet, so energisch verteidigt, so naturgemäß entfaltet worden sind, wie es nirgendwo anders gelungen ist. Die Größe dieser Leistung vermag auch das natürliche Denken zu würdigen; sie imponiert auch um so stärker, wenn wir bedenken, daß die Kirche doch ihren Hauptberuf im Übernatürlichen erblickt, also diese Kulturleistung, wenn man will, „nebenher" vollbracht hat, und daß alle die Mächte, die jene Gebiete ex professo und „selbständig" behandeln wollen, in dieser Zeit immer wieder den widersprechendsten Irrtümern zum Opfer gefallen sind.

2. Kapitel.

Die Kulturstellung der katholischen und protestantischen Völker.

Nicht jeder Kulturglanz ist rühmlich.

Um gegenüber der verbreiteten Anklage, die Entwicklung der neueren Geschichte zeige in dem „Niedergang der katholischen Völker“ die geringere Kulturbefähigung des Katholizismus, den rechten Standpunkt zu finden und die Schlüsse, die man aus jener angeblichen Tatsache gegen die Wahrheit der katholischen Religion herleitet, ins rechte Licht zu setzen, müssen wir uns an unsere grundsätzliche Erkenntnis erinnern, daß der Höhenstand der rein weltlichen Kultur kein Maßstab des echten Christentums ist, daß es Formen solcher Kultur gibt, die trotz bestechenden Glanzes in schroffem Gegensatz zum Christentum und zu jeder echten Religion stehen. Der hl. Augustin sieht, wie schon erwähnt, ein Werk der Vorsehung darin, daß gute und böse Menschen mit irdischen Schätzen und Erfolgen beglückt werden; an den guten sehen wir, daß solche Güter in sich unschuldig und sittlich verwertbar sind, an den bösen, daß sie nicht jenes höchste Gut bilden, das uns selbst sittlich wertvoll macht. Dieselbe Lehre gibt uns in geschichtlichem Lapidarstil die wechselvolle Entwicklung der Weltkultur. Bei den Kulturvölkern des alten Orients finden wir eine politische Machtentfaltung, ein grandioses Kunstschaffen, eine üppig-reiche Lebenshaltung, die von natürlichem Standpunkte Bewunderung einflößen, aber mit ihrem Einschlage von Sinnlichkeit und Grausamkeit, mit ihrer furchtbaren Entweihung der Religion noch viel stärker abstoßen. Wie diese Kultur, so zeigt nicht minder die griechisch-römische die Neigung, bei fortschreitender Verfeinerung, beim Wachstum der Bildung und Pracht an sittlicher Weihe zu

verlieren, den Kern einer reineren, ursprünglichen Religion preiszugeben, so daß das aufstrebende Christentum genötigt war, dieser Weltkultur den Krieg zu erklären. Auch in christlichen Zeiten hat das Zusammenströmen der Reichtümer und Bildungsmittel in gewissen Mittelpunkten oft eine ebenso große Verderbnis der Sitten wie Hebung äußeren Glanzes bewirkt; die Reden eines Chrysostomus und Savonarola waren zum großen Teil Buß- und Strafpredigten gegen die entartete Großstadtkultur ihrer Zeit.

Dadurch, daß unsere heutigen Großstädte Mittelpunkte weltlicher Kultur sind, erhalten sie für das christliche Auge kein freundlicheres und heiligeres Gesicht. In der ganzen modernen Geistes- und Wirtschaftsbewegung treten so viele heidnische Züge hervor, selbstherrliches, negierendes Denken, künstlerische Ausgelassenheit, kapitalistische Ausbeutung, skrupellose Gewaltpolitik, daß die Überlegenheit in dieser Art von Kultur nicht den mindesten Anspruch auf höhere Sittlichkeit und Gottgefälligkeit begründet. Mit vielen Dingen, die man heute als Kennzeichen fortgeschrittenen Geistes preist, kann und will die Kirche nichts zu tun haben, eben weil sie Religion ist, d. h. Gottesverehrung, nicht Menschen- oder Naturvergötterung. Und wenn die Kulturhöhe vielfach nach der Menge berühmter Namen, gefeierter menschlicher Größen bemessen wird, so will die Kirche auch hierbei nicht jedem Wettbewerb folgen; einmal darum, weil sie nicht in jedem Neuen und Unerhörten einen echten Ruhmestitel erblickt, sodann auch, weil sie, um den Glanz der Wahrheit, den überragenden Wert des ewig Gültigen und Göttlichen keiner Trübung auszusetzen, oft genug auch große und wohlmeinende Männer in ihrem Schoße zurechtweisen und an die Schranken alles Menschlichen erinnern muß. Der Protestantismus verschiebt die ganze Streitfrage, wenn er sich eine Reihe glänzender Namen als Belege für seine höhere Kulturbefähigung und religiöse Wahrheit zurechnet, ohne zu fragen, ob deren philosophische oder praktische Richtung nicht dem Geiste des Christentums direkt zuwiderläuft.

Die literarische Behandlung des Problems.

Die bisherige Behandlung unserer Frage, vor allem in der deutschen Literatur, und die daraus gezogene „Kulturbilanz“ kann

im allgemeinen nicht auf Objektivität und Gerechtigkeit Anspruch machen. In etwa hängt das mit dem Wesen des Protestantismus, der in unserer Literatur vorwiegt, zusammen; schon sein Name sagt es, daß bei ihm die Kritik und Anfechtung der katholischen Kirche ein wesentliches Element bildet, in ähnlicher Weise, wie er das Recht seiner Existenz von Anfang an aus den Verirrungen und Sünden des Katholizismus hergeleitet hat. Das ist nicht umgekehrt auch der Fall für die katholische Stellungnahme zum Protestantismus. Die Gründe, die das Recht unserer Kirche stützen, sind positiver, selbständiger Art; sie enthalten keine innere Nötigung zur Kritik der Reformation. Natur- und erfahrungsgemäß gestaltet sich die apologetische Betätigung der Protestanten fast immer zu einem Angriff auf Rom; das dunkelgezeichnete Bild „römischer Irrlehren", Gewalttaten und Ärgernisse bildet in älteren und neueren Werken den Hintergrund für die Schilderung der Segnungen des neuen Glaubens. Dieser kritische und reflektierende Grundzug liegt naturgemäß der auf dem Boden der Überlieferung feststehenden Kirche fern; wie in der Apologetik, so auch im praktischen Leben und Handeln. Die Kirche schafft und wirkt Gutes, ohne es bewußt zu vergleichen und kritisch-statistisch festzustellen; sie duldet oder bekämpft bei sich Schlimmes und Anstößiges, ohne es absichtsvoll zu verhüllen oder zu beschönigen; sie ist eben Religion des Lebens, der Tat, des Volkes, nicht eine Religion der Reflexion und der Gelehrsamkeit. Wie lange hat es gedauert, bis ein Janssen kam und die Legende von der abgründigen Finsternis der vorreformatorischen Zeit widerlegte! Wer auf unserer Seite hat als Gegenschlag gegen solche Legenden etwa den Kulturstandpunkt der protestantischen Orthodoxie oder auch der pietistischen Frömmigkeit des siebzehnten Jahrhunderts gezeichnet? Wie verbreitet sind die abschreckenden Geschichten über die Grausamkeit der spanischen Kolonisatoren; wie wenige aber ahnen etwas von den ähnlichen Greueltaten der Holländer und Engländer! Die Verbrennung des Hus und andere Ketzerbestrafungen werden überall erwähnt und verurteilt; die furchtbaren Martyrien englischer Katholiken im sechzehnten Jahrhundert bleiben unbekannt. Der Galileifall dient seit Jahrhunderten als Spezialfall für die Kennzeichnung päpstlicher Tyrannei und Geistesknechtung; könnten wir nicht mit ähnlicher Entrüstung auf die Tatsache hinweisen, daß noch im neunzehnten Jahrhundert ein unbesonnen für Alldeutschland schwärmender Student, Fritz Reuter, zum Tode verurteilt und zu dreißigjähriger Festungshaft „begnadigt" worden ist? Die blutigen Streithändel gewisser Italiener, die man so gern als Zeichen romanischer Unkultur bezeichnet, werden mehr wie aufgewogen durch die kaltblütigen, von der öffentlichen Meinung geduldeten Ausschreitungen der Lynchjustiz in Nordamerika.

Dabei erwächst der protestantischen Polemik gegen die Kirche ein Heer von Bundesgenossen in den Ungläubigen aller Schattie-

rungen, in den Umstürzlern aller Länder, weil deren Haß naturgemäß gegen die katholische Kirche als das zentrale und mächtigste Bollwerk der Religion stärker angeht als gegen das protestantische Christentum. Die Presse dieser Richtungen benutzt ihre Macht unbedenklich zur Herabsetzung des Klerus, der Orden usw. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Unerbittlichkeit und Unerschrockenheit, mit der die kirchliche Autorität solchen Gegnern des Christentums entgegentritt, diesen psychologisch zu um so schärferer Reaktion Anlaß gibt. — Daß die geschichtliche und räumliche Ausbreitung der Kirche, sowie die Öffentlichkeit ihres Lebens und ihrer Einrichtungen dem polemischen Spürsinn eine viel breitere Angriffsfläche bietet wie die Geschichte jeder anderen Konfession, ist klar; daß überdies die strenge Idealität und Übernatürlichkeit ihres Standpunktes die Gegner in etwa herausfordert zu schadenfroher Kritik des Allzu-Menschlichen in ihrer Erscheinung, wurde schon oben (S. 16f.) angedeutet.

Schwierigkeit der Vergleichung.

Treten wir an eine Vergleichung der Kulturleistung der Konfessionen heran, so ist schon die objektive Feststellung des heutigen Tatbestandes sehr schwierig. Zur Vorsicht mahnt sogleich die Wahrnehmung, daß fast alle Nationen glauben, ihre Nachbarn an Befähigung und Tüchtigkeit zu übertreffen. Wie die germanischen Völker geneigt sind, auf die romanischen herabzublicken, so fühlt sich erst recht die „grande nation“ als die geborene Führerin in der Kultur. Von den Römern und Italienern sagt Gioberti ähnlich wie einst Dante, Petrarca, Rienzo, sie hätten den Primat unter den Völkern nach jeder Richtung, sie seien „la nazione sopranaturale“. Der Portugiese verachtet den Spanier, der Japaner den Chinesen, der Türke den Christen; unter den Germanen halten sich die Angelsachsen für die Blüte der Menschheit und trauen sich allein die Fähigkeit und den Beruf zur Beherrschung des Weltalls zu. Außer dem Selbstgefühl jedes Volkes spielt hiebei die Enge und Befangenheit der Erkenntnis und der Einfluß der heimischen Literatur und Presse eine große Rolle; diese Faktoren machen es dem heutigen Gebildeten schwerer, einen gerechten Vergleich zwischen den einzelnen Nationen zu ziehen, als den Völkern früherer Zeitalter. Der Weltkrieg hat uns in erschütterndem Maße gezeigt, wie tief diese geistige Kluft die Völker einander entfremdet; das abgründige Mißtrauen, das ihr entspringt, war ja die eigentliche Wurzel des Krieges und ist bis heute das zäheste Hemmnis der Wieder-

aussöhnung. Wie hat auch bei uns — im Vergleich zu gewissen früheren konstanten Werturteilen — infolge des Krieges und seiner Überraschungen die Beurteilung einzelner Völker sich verschoben und gewechselt; man denke nur an England und Spanien! — Die Wissenschaft besitzt in der Statistik ein nicht unwichtiges Mittel, aber doch nur ein unvollkommenes, um den Kulturstand eines Volkes festzustellen. Manche äußere Vorgänge und Leistungen weiß sie erfolgreich zu fassen, um so sicherer, je konkreter und vereinzelter die Fragestellung ist. Aber wie schwierig wird die Verwebung und Verarbeitung der Zahlen zu einem Gesamtbilde schon bei der äußeren Kultur! Noch viel weniger aber läßt sich das Innere des nationalen und geistigen Lebens, vor allem die sittliche Gesundheit und Kraft eines Volkes nach statistischer Methode einwandfrei und durchschlagend berechnen.[9])

Auch die Beantwortung der Frage, welche Nationen katholisch und protestantisch sind, ist bei der heutigen Gestaltung der kirchlichen und politischen Verhältnisse nicht so einfach, wie sie aussieht. Deutschland gilt manchen In- und Ausländern als protestantisches Land, aber seine starke katholische Minderheit fällt nicht bloß quantitativ, sondern auch nach der Kulturbedeutung der Landesteile für den Gesamtwert entscheidend mit ins Gewicht. Oder können Rheinland, Westfalen, Bayern den Vergleich mit den protestantischen Landesteilen nicht aushalten? Auch in Nordamerika ist der Katholizismus schon wegen der Geschlossenheit seiner Religion gegenüber den zahlreichen, zersplitterten Formen des Protestantismus ein sehr einflußreicher Kulturfaktor. Anderseits kann man Spanien und Portugal, was ihr Staatsleben angeht, schon seit langer Zeit nicht mehr als katholische Staaten im Vollsinne bezeichnen, weil ihre Regierungen durchweg der Kirche feindlich gegenüberstanden und ihre freie Bewegung möglichst unterbanden, wogegen die Zeiten nationaler Größe für diese Länder zusammenfallen mit den Zeiten höchster gläubiger Begeisterung. Noch schwieriger ist es, Frankreich aus seiner heutigen Stellung im Geistesleben in ein vom konfessionellen Standpunkt entworfenes Schema einzureihen.. Betrachtet man, wie langsam die großen Verschiebungen in den

Schwerpunkten der Kultur sich vorbereiten und vollziehen, und wie schwierig für Kinder einer bestimmten Zeit die Erkenntnis der aufsteigenden und sinkenden, der zukunftssicheren und absterbenden Kräfte in der Menschheitsentwicklung ist, so wird man nicht leicht versucht werden, zeitweilige Machterfolge in chauvinistischer Selbstbespiegelung als ein Zeichen dafür auszurufen, „wie herrlich weit wir es gebracht haben".

Natürliche Gründe des Vorrangs.

Ja selbst wenn bestimmte Seiten des nationalen Lebens, politische Tatkraft, rechtliche Ordnung und Sicherheit, Pflege der Wissenschaft und Bildung, gewerbliche Arbeitsamkeit, in gewissen Völkern zweifellos höher entwickelt sind als anderswo, — so bleibt die weitere Frage offen, ob dieser Vorsprung sich nicht aus natürlichen Eigenschaften des Volkes und seiner Daseinsbedingungen erklärt. Tatsächlich stehen manche überragende Kulturleistungen zur Religion in keinem oder doch nur in sehr losem Verhältnis. Die Blüte und Vormacht im Welthandel hängt ab von der Verbindung mit dem Meere, von der leichten Erreichbarkeit der großen Warenplätze. So ist die Seeherrschaft der italienischen Städte, vor allem Venedigs, im Mittelalter möglich geworden; so erklärt sich auch die mächtige Stellung der Hansa an der Nord- und Ostsee und die der flandrischen Städte zwischen dem Norden und Süden. Die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien und nachher die Entdeckung Amerikas verlegten den Schwerpunkt des Welthandels allmählich in den Atlantischen Ozean; nacheinander traten nun Portugal, Spanien, die Niederlande und England in die führende Stellung ein. Diese Verlegung der Welthandelsstraße und ähnliche geschichtliche Ereignisse bestimmten neben einer zielbewußten und rücksichtslosen Handelspolitik das Emporsteigen des früher so entlegenen britischen Insellandes zu seiner gewaltigen Höhe; in demselben Maße mußte nicht nur die stolze Macht Venedigs, sondern auch die Blüte der Hansa zugrunde gehen. — Die Bodenschätze eines Landes haben nicht nur für den Handel, sondern vor allem für die Industrie ausschlaggebende Bedeutung; wo die Erde Steinkohlen und Eisen darbietet, da entwickelt sich von selbst ein reges gewerbliches Leben; wo sie fehlen, ist die Industrie notwendig gehemmt in ihrer Arbeit und ihrem

Wettbewerb. Daher liegen die Zentren der Industrie in England, Nordamerika, Deutschland, Belgien; daher mußten Länder wie Italien und Schweden, solange nicht eine andere Energiequelle die Kohle ersetzte, industriell rückständig bleiben. Die elektrische Ausnutzung der Wasserkräfte beginnt bereits eine beträchtliche Wandlung in diesen Verhältnissen herbeizuführen. — Klima und Fruchtbarkeit des Landes bleiben nicht ohne Einfluß auf die Regsamkeit der Bewohner. In den Tropen erschlafft auch beim Nordländer die Arbeitslust, und in der gemäßigten Zone wird das elementare Bedürfnis des Menschen um so geringer, die Freigebigkeit der Natur, es zu befriedigen, um so größer, je mehr wir nach Süden kommen. Dagegen sind die nördlich wohnenden Völker schon durch die Ungunst der Witterung, den schärferen Kampf ums Dasein, die ernstere, zum Nachdenken stimmende Natur an eine größere Sammlung und Anspannung der geistigen und körperlichen Kräfte gewöhnt worden. — Im Zusammenhang hiermit steht die Verschiedenheit der Rasse und des Temperaments. Mag der Einfluß der leiblichen Abstammung, der Reinheit oder Mischung des Blutes heute auch vielfach überschätzt werden, ohne Zweifel gehört er doch zu den bedeutsamsten Quellen, aus denen der Volkscharakter sich nährt und bestimmt. Zu näheren Abgrenzungen dieses Einflusses fehlen der Wissenschaft noch allzu sehr die sicheren Grundlagen und Methoden, wie die vielen geistreichen Willkürlichkeiten zeigen, die in den letzten Jahrzehnten zur Rassenbiologie und -ethik geschrieben sind. Jedenfalls hat der Weltkrieg mit seinen brutalen Tatsachen hier neue Hintergründe des Kulturlebens aufgedeckt. Die kühnen Gedankenbauten eines Nietzsche, Chamberlain, Spengler lassen für den unbefangenen Denker schon darum die ernste Begründung vermissen, weil sie kaum ein Auge haben für die weltgeschichtliche Größe des positiven Christentums.

Weit deutlicher lassen sich die durch geschichtliche Entwicklung der Völker entstandenen Vorteile und Hemmungen nach der kirchlich-religiösen Seite abschätzen. Die sogen. katholischen Länder haben — u. a. wegen der Verzweigung und Ausbreitung der bourbonischen Regentenfamilie —

länger unter bewußt aufklärerischer und kirchenfeindlicher Regierung gestanden als die protestantischen. Vor allem aber haben die Säkularisation und andere gewaltsame Eingriffe in den Besitz der Kirche die materielle Grundlage der katholischen Bildung und Kunstübung, des politischen und wirtschaftlichen Wettbewerbs öfter und tiefer verletzt als den materiellen Rückhalt der protestantischen Kultur. Durch die Revolution und die moderne Trennung von Staat und Kirche sind den katholischen Völkern schwere wirtschaftliche Opfer auferlegt worden, die naturgemäß für andere Richtungen eine Entlastung bedeuten. So müssen die Katholiken in Frankreich zu den Staatsschulen zahlen, in denen der Haß gegen ihre Religion gelehrt wird, und unterhalten daneben mühsam ihre eigenen Anstalten. So steuerten 1910 die nordamerikanischen Katholiken zu den öffentlichen, von ihnen wenig benutzten Schulen 60 Millionen Dollar bei und brachten außerdem für ihre Privatschulen 15 Millionen auf. Es gibt sogar eine Rückständigkeit katholischer Länder, die vom geschichtlichen Standpunkte nicht nur keine Makel für die einheimischen Katholiken, wohl aber eine furchtbare Anklage wider ihre protestantischen Bedrücker bildet. Die Geschichte Irlands mit der rohen und herzlosen Aussaugungspolitik der protestantischen Landlords, dem Räumungssystem, der Verdrängung der katholischen Bevölkerung stellt bis 1881 einen solchen Hohn auf alle Kultur und Menschlichkeit dar, daß noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts G. de Beaumont schreiben konnte, die Lage des irischen Bauern sei schlimmer als die des Sklaven an der Kette und des Indianers in der Wildnis. Auch die häufigen Revolutionen in Mittelamerika fallen nicht bloß auf Rechnung der heißblütigen, zusammengewürfelten Einwohner des Landes, sondern ebenso auf das Schuldkonto der nordamerikanischen Intriguen und Bestechungen.

In der Geschichte spielen bekanntlich auch Glück und Zufall eine mächtige Rolle. Kolumbus hat so wenig Amerika entdecken wollen, wie Bertold Schwarz das Schießpulver erfinden wollte. Der Sturm, der die spanische Armada zerschmetterte, und auf den der Sieger die Denkmünze prägte: Flavit Jehova et dissipati sunt, war ein ähnlicher Zufall wie manche andere Wendungen des Kriegsglücks, die das Machtverhältnis der Völker entscheidend beeinflußten.

Speziell hat England im 18. Jahrhundert ohne besondere Opfer und Leistungen, allein aus der Uneinigkeit und gegenseitigen Bekriegung der Festlandmächte, den größten Nutzen gezogen. Ebenso hat das zeitliche Zusammenfallen der Reformation mit der Renaissance in England einen Aufschwung der Literatur und Kunst begünstigt, wie ihn die Reformation allein nie erreicht hätte. K. Lamprecht bezeichnet für Deutschland das Zusammentreffen so vieler Dichternaturen im 18. Jahrhundert als einen „wundersamen Zufall"; das gleiche müssen wir sagen von der noch einzigartigeren Hochblüte der bildenden Kunst in der italienischen Renaissance. Säkularmenschen wie Napoleon erscheinen in ihrem Aufsteigen und Sinken, ihrem Schaffen und Zerstören wie ein Spiel der rätselvollen Natur, das sich jedem nationalen und konfessionellen Ehrgeiz völlig entzieht; sie selbst fühlen sich auch trotz alles persönlichen Kraftbewußtseins als Werkzeuge des Schicksals, als Vollstrecker eines höheren, in den Sternen geschriebenen Willens.

Was die für die Verlegung der wirtschaftlichen Schwerpunkte bisher von den Historikern angeführten Gründe angeht, so hat jüngst W. Sombart an ihnen schneidige Kritik geübt. Er will auch die von M. Weber und Tröltsch behauptete hohe Bedeutung des Kalvinismus für das moderne Wirtschaftsleben nicht zulassen; er schreibt vielmehr das entscheidende Verdienst den Juden zu. Seit ihrer Vertreibung aus Spanien (1492) und aus italienischen und süddeutschen Städten, seit ihrer Ansiedlung in Holland, England, Hamburg, Franfurt usw. datiere der Umschwung der wirtschaftlichen Blüte. „Wie die Sonne geht Israel über Europa; wo es hinkommt, sprießt neues Leben empor; von wo es wegzieht, da modert alles, was bisher geblüht."[10]) Auf die zahlreichen Einzeldaten zur Begründung dieser These kann hier nicht eingegangen werden; für unsern Zweck genügt es festzustellen, welchen Sinn Sombart dem „neuen Leben" gibt. Es handelt sich ihm wesentlich um die wirtschaftliche Tätigkeit, genauer gesagt, nicht einmal um die produktive Arbeit, sondern um das Handels- und Geldwesen in der Form des Kapitalismus. Unter Kapitalismus aber versteht Sombart die Trennung von Arbeit und Technik auf der einen, von Handel und Geld auf der andern Seite, dazu noch den vollen Primat des Handelsgewinns. Die kapitalistische Wirtschaft ist nach ihm die immer mehr anwachsende Loslösung der Produktion von der menschlichen Person und ihren wirklichen Bedürfnissen zugunsten eines rein auf Geldgewinn ausgehenden Unternehmer- und Händlertums, die „Verbörsianisierung der Volkswirtschaft". Sie ist zugleich die Loslösung des Erwerbskampfes von allen sittlichen und religiösen Schranken, der autonome, „ethisch nicht mehr temperierte Geschäftssinn". Die Einführung dieser wirtschaftlichen Gesinnung und Praxis bedeutet nach unserer Auffassung keine Förderung, sondern eine tiefe Schädigung der echten Kultur. Ob es die Kalvinisten oder,

wie Sombart wahrscheinlich macht, die Juden waren, die ihr Bahn gebrochen haben und gegen das festgefügte „thomistische System", d. h. die frühere christliche Auffassung des Wirtschaftslebens, „Sturm rannten", kann uns gleichgültig sein. Nicht gleichgültig aber darf uns die Folgeerscheinung sein, daß die Zusammenhäufung des Geldes in wenigen Händen eine ungeheuere Macht bedeutet, die weit über das wirtschaftliche Gebiet hinaus den Gang der Weltkultur bestimmt, zumal wenn sie in so skrupelloser Weise benutzt wird. Der Großkapitalismus bestimmt und beherrscht in weitem Umfange die Großindustrie; er beeinflußt in unorganischem, ungünstigem Sinne den Gang der äußeren und inneren Politik (Hofjuden, Börse, Geldadel, Sozialismus) und den Geist der Bildung, Kunst und Sitte (Presse, Theater, Moden); — diese Tatsache wird durch Sombarts Beiträge in neue und grelle Beleuchtung gerückt.

So scheint die Aufstellung einer „Kulturbilanz" zwischen Katholizismus und Protestantismus „aus vielen Gründen ein Ding beinahe der Unmöglichkeit" zu sein, weil sich selten der strikte Beweis führen läßt, daß der Grund des Mehr oder Weniger „gerade die Konfession der Betreffenden ist" (K. Sell). Erheben wir uns vollends über alles Zeitliche und Zufällige zum Gedanken der göttlichen Weltleitung und zu dem Standpunkt der Apologetik, die das Christentum als wahre Heilsreligion nachzuweisen sucht, so können wir fragen: Wer sagt uns, ob nicht Gott der wahren Religion gerade darum schmerzliche Heimsuchungen, weltliche Nachteile und Niederlagen bereitet, um die Lauheit ihrer Bekenner aufzurütteln, ihren Weltsinn zu strafen oder einer kulturstolzen Welt in der Herbheit schlichter, armer Jenseitspredigt das eine Notwendige möglichst eindringlich vor Augen zu halten?

Die einzigartige Kulturbefähigung der Kirche

Dennoch ergibt sich aus einer tieferen und allseitigeren Würdigung der Kulturgeschichte die Erkenntnis: Für die Förderung echter, von religiösen Ideen genährter, auf das Ganze des Menschen- und Menschheitslebens gerichteter Kultur besitzt die katholische Kirche eine schöpferische und nachhaltige Befähigung wie keine andere Religion und Konfession.

als Schöpferin der christl. Kultur.

Es mag einseitig sein, es gründet sich aber auf ein allgemeines und unbestreitbares Werturteil, wenn K. Lamprecht „Kultur" als das Höhere im Gegensatz zur Zivilisation so kennzeichnet: „Religion, Kunst, Wissenschaft, insofern diese

der Weltanschauung zustrebt; das Unvergängliche, weil unbedingt Traditionsfähige im Leben der Völker.“[11]) Von diesem Standpunkt aus dürfen wir nun fragen: Wo gibt es ein Bekenntnis oder irgendeine geistige Weltmacht, die es so wie die Kirche verstanden hat, der Menschheit das Religiöse und Übersinnliche, das unbedingt Wertvolle über den zeitlichen Gütern und Errungenschaften tief einzuprägen, große Gedanken und sittliche Normen im Völkerleben heimisch zu machen und festzuhalten, eine weltgeschichtliche, die führenden Geister mitumfassende Tradition des Glaubens und Denkens zu begründen? — Eine ähnliche einseitige Zuspitzung des Kulturbegriffs, die uns dennoch eine wirkliche Gipfelung der Kultur zeigt, liegt in der These H. St. Chamberlains, Kultur bedeute im Gegensatz zur Zivilisation, zu ihrer angelernten Bildung und Betriebsamkeit die schöpferische Anregung und Gestaltung des Geisteslebens. Wiederum fragen wir alle, die in der christlichen Kultur den Höhepunkt des Menschheitslebens sehen, die auch heute bestrebt sind, der Menschheit das Christentum in irgendeiner Form als kostbaren Schatz im Glauben und Denken, im Fühlen und Leben zu erhalten: Wer hat diese christliche Kultur auf Erden geschaffen, wer hat sämtliche christliche Völker aus Heidentum und Barbarei zum Licht des Glaubens emporgerufen, ihre Sitten christlich umgeformt, ihr Hoffen und Lieben aus der Weltbefangenheit zu Gott erhoben, ihr gährendes, auseinanderstrebendes Volksleben zur Geschichte des christlichen Abendlandes gestaltet? Es ist nicht der Gnostizismus, nicht der Arianismus und erst recht nicht der Protestantismus gewesen, sondern die katholische Kirche. Ist nun tatsächlich überall das Schaffen die spezifisch höhere Leistung gegenüber dem bloßen Handhaben und Weitergeben, so kann man dieser Kirche eine überlegene, urkräftige Kulturbegabung nicht abstreiten!

Das Neue und Originelle des Christentums zeigt sich in der ersten Zeit, wie es dem Zwecke der Religion entsprach, fast ausschließlich auf dem Gebiete des Übernatürlichen und Sittlichen. Für die weiteren Kreise der Kultur, für Denken und Wissen, für Kunst und bürgerliche Arbeit machte

es sich damals geltend in der sicheren Auswahl und Anziehung der edlen, lebensfähigen Elemente aus der bestehenden, reich entwickelten Kultur der Heidenwelt. Schon dieser Prozeß bietet mit seiner vielseitigen Bewegung und seinem einheitlichen Resultat dem tieferen Betrachter Anlaß genug zum Staunen; zumal wenn wir sehen, wie häretische Richtungen im Christentum bei dem gleichen Versuche elend zugrunde gingen. Klarer und unzweideutiger aber stellt sich vor den geschichtlichen Blick das Verdienst der Kirche um die mittelalterliche Kultur. Hier steht sie unverkennbar als Schöpferin, als geistige, bald auch als politisch-soziale Wegbahnerin an der Spitze; hier bringt sie nicht nur die eigene religiöse und sittliche Idee in weltbeherrschenden Worten und Taten zum Ausdruck, sie weckt auch einen neuen Frühling weltlichen Strebens und Schaffens, beseelt die geistige und wirtschaftliche Arbeit mit ihren Gedanken und Kräften. Hier lernen wir wirklich eine große und machtvolle Kultur als natürliche Ausstrahlung der Religion kennen. Ackerbau und Kunstübung erscheinen im Gefolge frommer Gottesmänner, Kolonisation und Volksunterricht begleiten die Arbeit des Missionars und Seelsorgers, Städte und Märkte wachsen empor im Umkreis der Kirchen und Klöster, die Hochschulen wie die wirtschaftlichen Verbände stellen sich unter den Schutz und Segen der Kirche, die Träger der Inful sind Berater und Richter, Führer und Herrscher des Volkes. Die obersten Priester vermitteln den Frieden zwischen Fürsten und Völkern und lenken die umfassende Einheit der mittelalterlichen Kultur; sie erheben Rom zum zweiten Male zum Mittelpunkt des Erdkreises, und zwar in einem höheren und edleren Sinne wie früher.

Führende Geister im Mittelalter u. im Protestantismus.

Auch die Pfadfinder und Helden, die führenden Persönlichkeiten des Mittelalters, ein Augustin und Leo I., ein Bonifatius und Karl der Große, ein Gregor VII. und Innozenz III. ragen über die Führer und Helden der Reformation schon dadurch empor, daß sie ihre religiösen und sittlichen Ideale im Widerspruch zu einer ungefügen, entarteten Wirklichkeit durchsetzten, das Niveau des menschlichen Denkens und Wollens entgegen der natürlichen Schwerkraft in die Höhe trieben. Dagegen hat sich Luther zweifellos von der Woge mächtiger Zeitströmungen tragen und heben lassen; seine Predigt kam so sehr

den Leidenschaften des menschlichen Herzens und den Bestrebungen der Zeitpolitik entgegen, daß sie von selbst Beifall und Eingang finden mußte. Und nicht nur in die Höhe, sondern auch in die Breite erwies sich der katholische Geist kulturschaffend; wie es gewaltiger Energie und Einsicht bedurfte, eine christliche Kultur gleichsam aus dem Nichts hervorzurufen, so war es ein weiterer Triumph schöpferischer Begabung, sie zu einem völkerumspannenden Ganzen auszubauen, die mannigfachen Teile zu einem beseelten Organismus zu verbinden. Die Lockerung und Auflösung einer solchen Verbindung ist immer leichter als das Schaffen derselben, weil sie ein Sinken der kraftvollen Spannung und Höhe des Lebens bedeutet. Und eine solche Schwächung und Zersetzung der abendländischen Kultureinheit ist unfraglich durch die Reformation eingeleitet worden. Die letztere hat sich, ähnlich wie die orientalischen Sekten, den nationalen Eigenheiten und Wünschen der Völker angepaßt; sie zieht bis heute aus dieser Verquickung mit dem Sonderbewußtsein und Sonderbesitz der Nationen den größten Teil des Einflusses, der ihr verblieben ist, während die katholische Kirche sich stets als eine religiöse Macht über den Weltgegensätzen behauptet, während sie die nationalen Instinkte und Interessen weit öfter abkühlt als ausnutzt und in dieser Freiheit und Unabhängigkeit am besten gedeiht.

Aus der mittelalterlichen Kultur hebt Paulsen rühmend hervor „das Rittertum mit seiner wunderbaren Vereinigung von kriegerischer Tapferkeit und christlicher Barmherzigkeit, die Mönchsorden mit ihrer nicht minder wunderbaren Vereinigung von Kultur und Aszese, die scholastische Philosophie mit ihrer Vereinigung von kindlichem Glauben und männlichem Denken, die mittelalterliche Kunst mit ihrer Vereinigung von übernatürlichem Gehalt und sinnlicher Form". Der Bruch mit dieser Kultur habe eine Kluft zwischen Gelehrten und Volk verursacht; der im Volke lebende „Drang zur Erhebung und Erhöhung des Lebens" werde seitdem nicht mehr befriedigt, weil eine allgemein anerkannte Welt der Ideale fehle[12]).

In diesem Ausspruch liegt auch eine Widerlegung der bequemen Ausflucht, die katholische Kirche zeige zwar ein unleugbares Talent und Verdienst, solange es sich darum handle, ein Volk aus dem Rohen herauszuarbeiten; sie versage aber und müsse vor dem geistig freieren Protestantismus zurücktreten, sobald man eine feiner und höher organisierte Kultur anstrebe. Manche Größen der katholischen Vorzeit ließen sich keineswegs als Zeugen für die bleibende Kulturkraft des Katholizismus verwerten; sie hätten eben vor der Reformation gelebt und würden heute wahrscheinlich dem Protestantismus zugehören. — Diese Auffassung ist nichts als eine willkürliche Konstruktion; man scheint mit ihr den früher gelegentlich versuchten Nachweis ersetzen zu wollen, daß die hervorragenden Persönlichkeiten des Mittelalters tatsächlich Vorläufer Luthers gewesen seien. Wer die bedeutendsten Persönlichkeiten des Mittelalters näher kennt, wird einräumen müssen,

daß sie alle stärker und positiver von katholischen Ideen erfüllt und geleitet waren als die Größen der Neuzeit von protestantischen; ja daß ihre Geistesarbeit und ihr künstlerisches und politisches Streben zumeist der unmittelbare Ausfluß ihrer kirchlichen Gesinnung und Begeisterung waren. Das gilt von den Denkern Albertus und Thomas, von den Dichtern Dante und Wolfram ebenso wie von den hinreißenden Vorbildern und Volksmännern Bernard und Franziskus, es gilt von den hochragenden Herrschergestalten ebenso wie von den genialen Erbauern der Dome. Dagegen ist im Protestantismus eine eifrigere Pflege der Künste und Wissenschaften erst aufgekommen, als der Einfluß des protestantischen Glaubens abgenommen hatte; K. Sell gesteht, daß „innerhalb der Zeit, wo die Konfession tatsächlich das Leben der europäischen Völker bestimmte", eine Kulturüberlegenheit der protestantischen Nationen nicht zu merken sei[13]). Weit rückhaltloser hatte sich schon früher P. Lagarde für die überlegene Kulturleistung der vorreformatorischen Kirche ausgesprochen. Von den führenden Geistern im späteren Protestantismus ist es noch offenkundiger, daß die Philosophen wie die Dichter und Künstler zum protestantischen Glauben meist in einem sehr losen Verhältnisse standen, daß sie die von ihm gebotene Freiheit regelmäßig dazu benutzten, um über ihn selbst hinwegzuschreiten zu einer natürlichen, subjektiven und weltförmigen Kulturauffassung. Von einer Durchsäuerung mit christlichen Gedanken, von einer Anhänglichkeit an die dem ursprünglichen Protestantismus wesentlichen Güter ist bei ihnen wenig zu entdecken. Es ist keine ernsthafte Lösung unseres Problems, wenn man eine „Verfeinerung" des Christentums, die bis zur völligen Verflüchtigung geht, noch als einen Fortschritt der christlichen Kultur hinstellen möchte, wenn man glänzende Erscheinungen, die gar keinem Bekenntnisse zuneigen, dem Protestantismus als Verdienst anrechnet.

Einfluß d. Kirche auf die neuere Kultur.

Es steht nicht minder im Widerspruch zu den Tatsachen der Geschichte, daß die Kirche in der mittelalterlichen oder überhaupt in der primitiven Begründung der Kultur ihre Leistungsfähigkeit erschöpft habe. Auch die Kultur der neueren Zeit steht in ihren Grundlagen in engerer Beziehung zu dem, was die katholische Vorzeit ihr eigen nennt, als zu dem neuen Evangelium; sie hat bis tief ins achtzehnte Jahrhundert ihre Fruchtbarkeit und ihren Glanz reicher in katholischen als in protestantischen Ländern entfaltet. Mehr und mehr erkennt die Forschung an, daß die große Kluft, die angeblich den Geist und die Gesittung der Neuzeit von der des Mittelalters trennt, in solcher Tiefe nicht besteht; daß persönliche und gesellschaftliche Ideale, die man lange als

moderne angesehen hat, tatsächlich schon im Mittelalter ihre Wurzeln haben. Selbst protestantische Theologen (W. Köhler, E. Tröltsch, M. Schiele) gestehen weiter, daß die Renaissance in höherem Maße als die Reformation der Ausgangspunkt der neueren Kulturbewegung gewesen ist, und daß in der Renaissance die Kirche nicht nur äußerlich durch ihr Mäzenatentum, sondern auch innerlich durch alte, stets hochgehaltene Ideen anregend und fördernd gewirkt hat. Wenn Bousset hiergegen die Behauptung aufstellt: „Erst in protestantischen Ländern . . . entwickelte sich die moderne Kultur", und als Beweis dafür auf Shakespeare und Newton hinweist, die italienische Renaissance aber als eine „ephemere Blüte" bezeichnen möchte, so setzt er sich in Widerspruch zu ganz offenkundigen Tatsachen; Galilei lebte ein Jahrhundert, Kopernikus sogar anderthalt Jahrhunderte früher als Newton, und Petrarca ist in gewissem Sinne ebenso „modern" wie Shakespeare, dessen Dichtung übrigens ganz angefüllt ist mit katholischen, mittelalterlichen Ideen und Bildern. Die Kulturblüte Italiens im allmählichen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ist nichts „Ephemeres", sondern steht an strahlendem Reichtum und an kräftiger Wirkung den größten Zeitaltern der Menschheit gleich.[14]) Neben der geistigen Bedeutung der Renaissance steht die wirtschaftliche der Entdeckung Amerikas. Die Bahnbrecher der mächtigen Vorwärtsbewegung auf den verschiedenen Gebieten der Kultur waren sämtlich katholisch, Gutenberg und Kolumbus, Kopernikus und Galilei, Erasmus, Valla und Descartes, während der vielgenannte Fr. Bacon philosophisch nicht eigentlich schöpferisch war und naturwissenschaftlich sogar große Engherzigkeit bewies. An die langdauernde Hegemonie Italiens im Kulturleben schloß sich ein glänzender bis ins siebzehnte Jahrhundert reichender Aufschwung Spaniens und weiterhin das Erstarken der politischen und geistigen Macht Frankreichs an, das die Betätigung der protestantischen Länder lange völlig in Schatten stellte, in Deutschland sogar zur Anbetung und Nachäffung französischer Vorbilder und Einrichtungen führte. Bis in unser Jahrhundert ragen unter den Naturforscher- und Erfindernamen von bestem Klang und

weitestem Einfluß viele Katholiken hervor — man denke nur an die technischen Bezeichnungen Galvanismus, Volt-Ampère usw. In der Musik und Redekunst wie in den bildenden Künsten gebührt bei universaler Vergleichung der Leistungen die Palme zweifellos den katholischen Meistern.

Kulturbedeutung der Städte.

Die Häufung und Verfeinerung der Bildungsmittel vollzieht sich naturgemäß am leichtesten in den größeren Städten; man erinnere sich an das Aufsteigen der Renaissance in Italien! Nun ist es bekannt, daß das Städteleben in Deutschland vor der Reformation, im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, zu einer wirtschaftlichen Blüte, einem künstlerischen Reichtum, einer politischen Selbständigkeit gelangt war, die es später, nach langem Verfall, erst allmählich wieder im neunzehnten Jahrhundert erreicht hat. Das Bild, das uns die alten Reichsstädte Köln, Mainz, Frankfurt, Straßburg, Augsburg, Nürnberg usw. noch heute, nach so vielen Zerstörungen alter Denkmäler, bieten, zeigt zugleich, daß damals das weltliche Gemeinwesen viel enger mit der katholischen Religion zusammenhing als die modernen Städte mit der protestantischen Religion oder irgendeiner anderen Weltanschauung. Die ausländischen Brennpunkte städtischer Kultur, Venedig und Florenz, Antwerpen und Brügge, verstärken nur diesen Eindruck. Es wäre auch ein Irrtum, zu sagen, viele dieser Städte hätten eben wegen ihres gesund-fortschrittlichen Geistes der Reformation die Tore geöffnet. Der Anschluß an die Reformation hatte andere Gründe: bald den Gegensatz gegen die Macht geistlicher Landesherren, bald die Begehrlichkeit nach dem Besitz der Klöster, bald das Streben, die Besetzung geistlicher Ämter in die Hand zu bekommen, häufig auch das Anschwellen und revolutionäre Auftreten unruhiger Elemente, das die Magistrate wegen mangelnder militärischer Macht nicht in Schranken weisen konnten. Richtig ist nur, daß mit dem Erstarken der Städte das Bildungswesen und die Kunst- und Rechtspflege mehr in weltliche Hände übergingen und daß vielfach auch in katholischen Ländern ein Gegensatz zwischen Laientum und Geistlichkeit hervortrat, der wieder religiöse Neuerungen begünstigte.

Nach dem tiefen Sinken des Bürgertums und des Zunftwesens im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert machte sich freilich ein allmähliches Aufblühen neuer gewerblicher Regsamkeit besonders in vorwiegend protestantischen Städten (Nürnberg, Augsburg, Leipzig, Frankfurt, Hamburg) geltend. Aber die Keime dazu wurden dorthin getragen nicht nur durch die Juden, sondern auch durch Flüchtlinge aus Italien und Frankreich, also aus katholischen Ländern, die bereits im Wirtschaftsleben eine höhere Stufe erreicht hatten als Deutschland, die z. B. damals schon die ersten Fabriken (Manufakturen) besaßen. Bezeichnend ist die Tatsache, daß noch heute die meisten Ausdrücke der Bank- und Handelssprache aus dem Italie-

nischen stammen[15]). Ebenso ist die steigende Blüte der protestantischen Niederlande im 17. Jahrhundert bei gleichzeitigem Sinken Flanderns nicht ein Verdienst der Niederländer, sondern weit mehr ein solches der Flamen selbst, die wegen Schließung der Schelde Antwerpen verließen und ihre Fabriken und weitgreifenden Unternehmungen nach dem Norden verlegten[16]).

Aus dem Überwiegen des objektiv Idealen vor dem Persönlichen, des praktisch Wertvollen vor dem Literarischen im Katholizismus, nicht minder aus der bereits erwähnten Notwendigkeit, das Ganze des Gottesreichs gegen stets erneute und wechselnde Angriffe des Zeitgeistes zu verteidigen, erklärt es sich, daß zahlreiche, in der älteren Geschichte der katholischen Kultur hochbedeutende Namen sogar uns Katholiken weniger bekannt sind als die protestantischen Namen gleichen oder geringeren Ranges. Die Entwicklung fast jeder Einzelwissenschaft kann dies bestätigen; für große Gesamtgebiete genügt es, an die Tatsache zu erinnern, daß noch heute die Werke großer deutscher Scholastiker ungedruckt in den Bibliotheken liegen und daß die ruhmvolle Geschichte der katholischen Missionen noch kaum ernsthaft in Angriff genommen ist.

Leistungen des Protestantismus.

Wie steht es übrigens mit jener Weiterführung und Erhöhung der allgemeinen Kulturgüter, die man dem Protestantismus vorbehalten will, wenn wir auf die christlichen Gedanken und Einrichtungen, die er vorfand, den Blick richten? Die stärkere Betonung der weltlichen Arbeit, der bürgerlichen Ordnung und Tüchtigkeit, auf die man nicht ohne gewisse Berechtigung hinweist, tritt doch erst allmählich hervor; sie läßt sich auch zur Grundtendenz Luthers, den Menschen in seinem Sündengefühl zu bestärken und aufs Evangelium als einzigen Trost zu verweisen, organisch nicht in Beziehung setzen. Seine sympathischen Äußerungen über den Wert schlichter Werktagsarbeit finden wir ebenso schön, ja noch schöner bei Mystikern und Predigern des späteren Mittelalters; sein gelegentlicher Lobpreis der Ehe und des Staatslebens beruht nicht auf einer tieferen Erfassung ihrer sittlichen Würde, sondern erklärt sich wesentlich aus seiner Feindschaft gegen die Orden und die kirchliche Hierarchie; „die Laienstände und Laienberufe blieben allein übrig, sie stiegen im Ansehen“ (Sell).[17]) Die wirkliche Hochschätzung der natürlichen Vernunft, Tatkraft und Sittlichkeit war bei Luther geringer als in der Renaissance und in der katholischen Theologie; sie stieg im Protestantismus erst wieder seit

der Aufklärung, die aber ihrerseits die christliche Grundlage und Zielrichtung des Lebens erschütterte. Die protestantische Entwicklung bedeutsamer Kulturgedanken wurde da zur Auflösung des christlichen Gehaltes. Eine wirkliche Entfaltung und Förderung, die das Christliche in seiner charkteristischen Vollkraft festhält und den gesunden Fortschritt ihm ein- und unterordnet, muß eben dem Protestantismus schwerfallen, weil in seinem System die rechte Verbindung von Natur und Übernatur fehlt, und weil das Jenseitige, Übernatürliche nicht die rechte Verkörperung besitzt, um den auflösenden Mächten zu widerstehen; sodann auch, weil seine kirchliche Verfassung jeder starken konservativen Instanz entbehrt, die den organischen Gang der Entwicklung durch lange Zeiträume garantieren könnte. So zeigt denn die modernste Entfaltung des Geisteslebens und der Ethik eine Verweltlichung, einen Mangel an wirklich biblisch-übernatürlichen Ideen und Triebkräften, der im geraden Widerspruch zum alten Christentum steht und dennoch seinen Platz innerhalb der protestantischen Kirche nicht aufgeben will. Aus feiner Empfindung der Mängel unserer Zeit heraus haben Denker wie Scheler und Rathenau die heutige Überspannung des Arbeits- und Energieprinzips mit Recht als den Feind aller tieferen Seelenkultur hingestellt.

Als zweiten Vorzug für die Kultur rühmt der Protestantismus die von Luther ausgehende Weckung des Individualismus, der kühnen Selbstbehauptung im Denken, Leben und Arbeiten, die naturgemäß eine Steigerung der Leistungen, eine Förderung originalen Schaffens begünstigt. Wir kommen auf den Punkt noch besonders zurück, bemerken aber hier zur geschichtlichen Seite der Frage, daß diese Selbstherrlichkeit der Persönlichkeit in der italienischen Renaissance vor Luther vollständig vorhanden ist, und zur ethischen Seite, daß ein schrankenloser Individualismus dieser Art mehr Schatten- als Lichtseiten aufweist. Ein gesunder Individualismus findet auch in der katholischen Religion mit ihrem Appell an die menschliche Freiheit, ihrem Ideal der persönlichen Vervollkommnung und Gottverähnlichung stets seine Heimstätte. Immerhin weist auch der Protestantismus, soweit er, abweichend von der verweltlichten Renaissance, den Glauben und das Vertrauen

auf Gott, die christliche Demut und eine gemütvolle Frömmigkeit pflegt und in die Persönlichkeit einträgt, zahlreiche hervorragende und kraftvolle Typen individuellen christlichen Lebens auf. Dagegen hat die rückhaltlose Behauptung des Ich gegenüber den höheren Gesetzen des Glaubens und des Gesellschaftslebens, die fessellose Entbindung subjektiver Denk- und Willenskraft, wie sie der moderne Subjektivismus fördert, eher dämonischen als göttlichen Charakter, für die Kultur mehr aufregende als aufbauende Wirkung. Die Kirche ihrerseits behält in der Pflege des Individuellen das Heil des Ganzen im Auge; ihre eigensten Schöpfungen zeigen einen großen sozialen Zug, ihre gefeierten Helden eine ergreifende Verbindung von Kraft und Menschenfreundlichkeit. Sie ist unerschöpflich in Werken und Organisationen der Karitas, unermüdlich in der Belebung des Opfersinnes; sie weiß eben, daß alle Macht und Gewalt und Herrlichkeit der Welt den Menschen niemals so beglückt und veredelt wie die hingebende, werktätige Liebe.

Christliche Volks- u. Völkerkultur.

Mit diesem großen sozialen Zuge hängt es auch zusammen, daß alle Elemente des Völkerlebens, die wir als volkstümlichen Ausdruck und monumentalen Niederschlag christlicher Lebensrichtung bis auf unsere Zeit gerettet haben, mit keinen oder verschwindenden Ausnahmen auf die katholische Vorzeit zurückgehen, womit nicht geleugnet sein soll, daß der Protestantismus sich nachträglich um einzelne derselben, wie z. B. die Sonntagsheiligung, unleugbare Verdienste erworben hat. Der Tag des Herrn, der sich als goldener Ring in die Kette der Werktagsarbeit einreiht und das Andenken an die Erlösung und Heiligung wachhält, das ganze Kirchenjahr mit seinem erbaulichen und reizvollen Wechsel, der jährliche Kalender mit seinen Merk- und Wettertagen von religiöser Prägung gibt schon der Zeiteinteilung eine höhere Weihe, die man weder durch patriotische Gedenktage noch durch positivistische „Heiligenfeste“ ersetzen kann. Der katholische Geist des Bildens und Weihens hat wie die Zeit so auch den Raum von Anfang an christlich zu prägen und zu verklären gesucht. Wie viele charakteristische und mannigfaltige Bauformen, die für die Fröm-

migkeit und den Glauben ihrer Zeit Zeugnis ablegen, aber auch dem bürgerlichen Leben einen großen Stil verleihen, hat die Kirche, seit sie aus den Katakomben emporstieg, neu geschaffen oder kraftvoll weitergeführt, welche wundervollen Dome und Kirchen zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen über die Lande hingestreut, und wie unfruchtbar ist in dieser künstlerischen Bildungskraft der Protestantismus geblieben! Die Türme, die sich über alle Profanbauten zum Himmel recken, die Glocken, die von der Höhe den Schöpfer loben und ernste Gedanken im Menschen wecken, diese so zufälligen, anscheinend so leicht ersetzbaren Dinge, sind katholisches Erbgut. Wir sind dankbar und erfreut an Orten, wo der Reformationseifer solche Stätten alten Frommsinns und ihren Schmuck nicht zerstört hat. Was wären für die ideale Befriedigung des heutigen Besuchers Lübeck und Hildesheim, Erfurt und Rotenburg, was York und Wells und Winchester, wenn wir uns die Denkmäler der katholischen Vergangenheit hinwegdenken! Die religiösen Symbole, die Patrone der Wissenschaft und des Handwerks, die Kruzifixe und Kapellen, die in Feld und Wald und im Gebirge uns grüßen, sie stammen aus katholischer Zeit, nicht minder der christliche Gruß: Gelobt sei Jesus Christus, den Klopstock auf der Wanderung kennen und lieben lernte. Die deutsche Bibel und der deutsche Choral sind nicht von Luther erfunden; die Passion und die hohe Messe von Bach sind zwar unübertreffliche Meisterwerke seiner frommen Künstlerseele, aber die Grundlage des Textes und auch die Idee des wechselvollen Tonsatzes ist wiederum Eigentum der kirchlichen Überlieferung, jener Liturgie, deren Tiefsinn und machtvolle Wirkung sich keinem unbefangenen Hörer verbirgt. Man durchmustere die großen Museen nach ihren Gemälden und Kleinkunstwerken; man stelle die Frage, wo und wann sich jemals die Pracht und Kostbarkeit des Materials so vollkommen mit höchster Kunstfertigkeit und verschwenderischer Fülle gepaart habe, um religiöse Ideen zu verherrlichen und das fromme Bedürfnis des Herzens zu befriedigen! Eine Blütezeit christlicher und national-deutscher bildender Kunst, wie die Spätgotik, hat doch Deutschland seitdem nicht wieder

erlebt. Auch die dem Christenleben wesentlichen sakramentalen Handlungen sind vom Protestantismus nur vermindert und ernüchtert, nicht bereichert und belebt worden; Taufe und Abendmahl, Eid, Trauung und Begräbnis sind geblieben, aber ohne den lebendigen Mittelpunkt, ohne das eucharistische Opfer, die Sonne des katholischen Kultus, das nicht nur ein Grundelement aller Religion, sondern auch einen Brennpunkt der sittlichen und sozialen Opfergesinnung bildet.

Die katholische Kirche hat mit ihrem übernatürlichen Beruf zugleich die Aufgabe erhalten, die Menschheit aus sittlicher und geistiger Roheit emporzuheben. Sie leistet nicht nur diese schwierige und saure Arbeit mit unübertroffener Meisterschaft, sie versteht es auch, jene harmonische Verbindung von Christentum und echter Gesittung, jene gesunde Mittelhöhe weltlicher Kultur, die für Religion und Sittlichkeit durchweg am wohltätigsten ist, zu erzeugen und festzuhalten. Sie befähigt endlich auch die genialen Geister der Menschheit zu glänzender Entfaltung ihrer Kulturbegabung; und sie schätzt und pflegt ihre Arbeit, solange sie den Geist christlicher Demut und Gläubigkeit nicht von sich werfen, solange sie mit dem Genie wenigstens etwas vom Heiligen verbinden. Mit einer im weltlichen Sinne fessellos gesteigerten Kultur dagegen kann und will sie sich nicht befreunden; sooft sie es versuchte in gewissem Sinne, wie in der Zeit der Hochrenaissance, hat es ihrem wesentlichen Bestande und Berufe nicht Segen, sondern Unsegen gebracht. Zu einer stolzen, sich selbst vergötternden Kultur steht sie von vorneherein in wesentlichem Gegensatz. Einer solchen Kultur wird und muß sie — bald durch bewußte Ablehnung, bald durch unbewußte „Rückständigkeit“ — den Unterschied des Ewigen und Zeitlichen, die Erhabenheit des Einen Notwendigen, den strengen Ernst der Kreuzesreligion klarmachen, bis dann ein neues Geschlecht es lernt, die edlen Bestandteile des Modernen aus jenem abgöttischen Kulturidol herauszuheben und dem christlichen Kulturideal einzuverleiben.

* * *

Konfessionelle Kulturbilanz in Deutschland.

Eine besondere Behandlung fordert die Kulturstellung der Konfessionen in Deutschland. Mit der Zurückweisung der oberflächlichsten Vergleichspunkte, z. B. mit der finanziellen Überlegenheit der Protestanten, brauchen wir uns hier nicht mehr aufzuhalten (vgl. oben S. 28 f.); schon der Dichter Logau hat daran erinnert, daß von den zwölf Aposteln „Judas den Beutel trug". Die Konsequenz dieses Standpunktes würde ja den Juden heute einen weit höheren Vorsprung vor den Protestanten geben wie diesen vor den Katholiken. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß die wirtschaftliche Wohlhabenheit oft nicht ohne Zusammenhang ist mit Faktoren, welche tatsächlich die allgemeine Kulturleistung beeinflußt haben. Dazu gehört

1. Die geographische Verteilung der Konfessionen in Deutschland. Gleichmäßig weisen v. Hertling und Sell darauf hin, „daß die geschlossen katholischen Gebiete Deutschlands: Bayern, Teile von Westfalen, von Württemberg, vorwiegend Bauernland sind, ebenso wie die österreichischen Alpenländer".[18]) Bis vor dem Kriege stellten die deutschen Katholiken, die 36 Prozent der Bevölkerung ausmachten, zum landwirtschaftlichen Berufe 44 Prozent. Dadurch wurde offenbar auch die Pflege der höheren Studien und die innige Fühlung mit anderen weltlichen Kulturmächten bedeutend erschwert; gelehrte Schulen, Bibliotheken und Museen, ebenso die Zentren des Handels und Gewerbes liegen ja vorwiegend in den Städten. Vergleichen wir aber nur die großen Städte untereinander, etwa München mit Dresden, Köln mit Hamburg, Aachen mit Danzig, so kann man kein Zurückbleiben der katholischen in der Intelligenz und äußeren Blüte feststellen. Der Rhein ist Deutschlands Stolz nicht nur wegen seiner Naturschönheiten, seiner alten Bischofsstädte, Burgen und poetischen Erinnerungen, sondern auch wegen seines modernen Gewerbe- und Bildungsfleißes. Für das katholische Binnenland muß dagegen die größere Entfernung von der See notwendig auf Handel und Verkehr hemmend einwirken. Unter anderen Gesichtspunkten ist bisher die eigentümliche Stellung der polnischen Bevölkerung

in Preußen für die Verhältniszahlen der Katholiken ungünstig ins Gewicht gefallen.

2. Die Frage, wie es kommt, daß gerade viele große Reichsstädte tatsächlich seinerzeit protestantisch geworden sind, ist oben (S. 43) schon berührt worden; neben den zeitgeschichtlichen Momenten, die für den Katholizismus nicht unrühmlich sind, wird zugleich der allgemeine fortschrittliche und materielle Zug, wie er sich leicht mit gesteigertem Erwerb und Lebensgenuß der Städte verbindet, mitgespielt haben. Die weitere Entwicklung des deutschen Kulturlebens aber mußte, nachdem jene Tatsache eingetreten war, naturgemäß dem Protestantismus Vorteile bringen, weil die starke Bewegung, die während des achtzehnten Jahrhunderts im Seelenleben, in der Literatur und im politischen Denken und Empfinden einsetzte, zumeist im städtischen Bürgertum wurzelte und Boden faßte. Auf das absolutistische Zeitalter und das höfische Bildungsideal folgte eben um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein Aufschwung des geistigen und wirtschaftlichen Lebens im Bürgertum, der wie im späten Mittelalter in den Städten seine stärkste Stütze fand. Diese Belebung des geistigen, geselligen und wirtschaftlichen Schaffens ist dann auf das 19. Jahrhundert übergegangen und hat den natürlichen Vorsprung der Städte und ihrer Einflußgebiete noch weiter gestärkt.

3. W. H. Riehl bemerkt, den katholischen Gegenden Deutschlands habe es geschadet, daß sie stracks vom siebzehnten ins neunzehnte Jahrhundert übergegangen seien, daß sie das achtzehnte Jahrhundert — eine Schule vieler Verkehrtheiten, aber auch eine Arbeitsschule sondergleichen — sozusagen überschlagen hätten. Daher liefen noch heute die Jungen in manchem katholischen Dorfe barfuß, und verstopfen die Alten das zerbrochene Fenster mit zerrissenen Strümpfen, während die protestantischen Nachbarn ganze Schuhe und Fenster hätten.[19]) Diese historische Erklärung ist nur zum Teil richtig. Riehl selbst gesteht, daß bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Frankreich die Hochschule der Arbeit gewesen ist; und oben bemerkten wir, daß überhaupt erst gegen Ende des Jahrhunderts, mit dem Auf-

steigen der deutschen Klassiker, der Kulturvorrang Frankreichs in etwa gebrochen worden ist. Auch innerhalb Deutschlands waren bis dahin die katholischen, zumal die von geistlichen Fürsten beherrschten Territorien als Musensitze und Stätten geistiger und kunstgewerblicher Tätigkeit hochberühmt; die mächtigen Klöster hielten an ihren alten Traditionen fest und förderten Schulwesen und Gesittung, — wie dies bezüglich des ausgehenden 17. Jahrhunderts Mabillons „Iter germanicum" anschaulich bezeugt. In den bildenden Künsten, vor allem der Baukunst, sehen wir glänzende, ja geniale Meister an der Arbeit in Wien und Würzburg, in Bayern und Schwaben, am Rhein und in Westfalen; die Musik fand ebenfalls in den Rhein- und Donaulanden hochbegabte, geniale Pfleger und weitherzige Gönner. Wie einst Leibniz in Mainz und Paris seine Kraft zur vollen Entfaltung gebracht hatte, so mußte Schiller seine Muse vor Herzog Karl zum Primas von Dalberg retten. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts behauptet die katholische Kultur überdies durch ihren internationalen Zug, durch ihren regen Austausch mit den romanischen Ländern usw. einen freieren, größeren Stil, während die protestantische Kultur einschließlich der Universitäten in der Enge der Kleinstaaten und des Landeskirchentums zurückblieb und vielfach verknöcherte. Die Kultur des Barock mit ihrer festlichen Pracht und technisch-künstlerischen Höhe hat erst in den letzten Jahrzehnten sowohl für die bildenden Künste wie für die Literatur gerechte Anerkennung gefunden; sie ist von katholischen Ländern ausgegangen und hat vor allem im katholischen Süden Deutschlands herrliche Blüten getrieben.[20]) Die Ideen der Aufklärung und des Absolutismus waren zwar in katholischen wie in protestantischen Gegenden nicht fähig, die Grundlage einer neuen, lebenskräftigen und volkstümlichen Kultur zu bieten; aber in den geistlichen Fürstentümern wurde der Mangel der tieferen religiösen und seelischen Kraft verhüllt durch die fortlebende Schönheit des alten Kultus, die auch manchem Weltlichen Schwung und Adel verlieh; hier wurde auch der Druck des Absolutismus gemildert durch die mit der Herrschaft des Krummstabes weitergepflegten Pietätsgefühle. Dagegen führt

auf protestantischem Gebiete die Öde des Rationalismus und die Starrheit des staatlich-kirchlichen Regiments hier zu einer Eintrocknung des volkstümlichen Kunstschaffens, dort zu einer stürmischeren Auflehnung gegen alle Sitte und Konvention, zur Verherrlichung der schrankenlosen Subjektivität im Denken, Fühlen und Leben. So entstand hier zuerst die Sturm- und Drangperiode; dann aber, nach dem Auftreten von Goethe, Schiller, Kant, Fichte usw. der sogenannte klassische Idealismus, der in der Tat eine neue Periode deutscher Kultur einleitet. Kein Einsichtiger wird freilich auch bei dieser Bewegung Rousseau, die französische Revolution und andere internationale Einflüsse aus dem Auge verlieren. Dann hat diese religiös indifferente Geistesbewegung tatsächlich auch keinen wahren und dauernden Lebensgrund für die Gesittung der Menschheit geschaffen, wie die geistigen und politischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts gezeigt haben.

4. Die politische Umwälzung und Neuordnung Deutschlands im Reichsdeputationshauptschluß und Wiener Kongreß hat der katholischen Kirche eine Einbuße an äußerer Macht gebracht, die für den Wettbewerb der Katholiken auf allen weltlichen Kulturgebieten verhängnisvoll werden mußte. Im alten Reiche gab es allein 23 bischöfliche Landesherren, unter ihnen drei Kurfürsten; im späteren Deutschland gab es nur Österreich und Bayern — und war seit 1870 nur Bayern geblieben — als katholische Landesteile mit katholischer Dynastie. Darin lag ein Umschwung zugunsten des Protestantismus und ein Stocken und Versiegen bisherigen katholischen Einflusses, dessen gewaltige Wirkungen sich erst allmählich ganz herausstellten. Von den Höfen und ihren zahlreichen Beamten gingen überall Erweise der Gunst und praktischen Förderung aus, die sich nicht statistisch nachweisen ließen, die aber in den bevorzugten Familien und Schichten naturgemäß die Anwartschaft auf leitende Stellen im Staate lebendig erhielten. Bismarcks sarkastischer Ausspruch: „Gibt's denn noch einen unversorgten von Mühler?“ hat diese Konnexionen beleuchtet, die den Katholiken in fast allen Bundesstaaten sozusagen verschlossen waren, zumal dort, wo der katholische Adel sich aus Pietät gegen ältere Staatsformen lange vom

Hof- und Staatsdienste fernhielt. Einzelne Staaten haben bis in die jüngste Zeit ihren protestantischen Charakter durch rückständige und intolerante Rechtsbestimmungen gezeigt. Preußen fühlte sich traditionell als Vormacht des Protestantismus; auch im neuen Reich haben führende Politiker wiederholt das Schlagwort vom „evangelischen Kaisertum" nachgesprochen, wogegen Bayern im höfischen und im politischen Leben dem Protestantismus mehr als paritätisch entgegenkam. Die neuen, katholischen Provinzen Preußens wurden mit starkem Mißtrauen behandelt; Friedrich II. hatte durch geheimen Kabinettsbefehl vom 11. Oktober 1741 bestimmt, daß die leitenden Stellen in den niederschlesischen Städten „nicht anders als mit Subjektis, welche der evangelischen Religion zugetan sind", besetzt werden sollten; ebenso hat auch im neunzehnten Jahrhundert lange die Verwaltungsmaxime gegolten, die Anstellung von Katholiken auf die mittleren und niederen Stellungen zu beschränken.[21]) Konfliktsperioden, wie die Zeit des Kulturkampfes, machten die vorhandenen Ansätze zu günstigerer Entwicklung zunichte und warfen die kirchentreuen Katholiken in der wetteifernden Mitarbeit am höheren Staats- und Geistesleben um Jahre zurück. Zu ungünstigen praktischen Erfahrungen gesellte sich leicht auch eine Stimmung der Verzagtheit, des Mangels an Vertrauen für die Zukunft. Dadurch, daß die hohen und einträglichen Ämter überwiegend mit Protestanten besetzt wurden, mußte sich notwendig im Lauf eines Jahrhunderts der Wohlstand der Bekenntnisse wesentlich verschieben; die Millionen der beiderseits gezahlten Steuern flossen allzu stark nach einer Seite; ähnliches galt bezüglich der Vergebung von Unterstützungen, von öffentlichen Arbeiten usw. Da das Geld, wenn auch nicht Wertmesser der Kultur, so doch unentbehrliches Mittel eines reicheren Kulturschaffens ist, so mußte eine solche finanzielle Bevorzugung die sogenannte Kulturbilanz mächtig beeinflussen.

5. Noch unmittelbarer wirkte in gleicher Richtung die den politischen Wandel vor hundert Jahren begleitende Säkularisation des Kirchenguts, der zahlreichen Stifter, Klöster und ihres Besitzes. Dieselbe ist nicht nur erfolgt in unmittelbarem Anschluß an den Reichsdeputationshauptschluß, sie setzte sich

vielmehr im preußischen Osten längere Zeit fort (ähnlich in Bayern); — so wurde infolge eines Edikts von 1810 allein in Schlesien das Vermögen zahlreicher Klöster und Stifter im Werte von 30 Millionen Taler (ohne die Gebäude) staatlich eingezogen. Diese Maßnahmen trafen fast ausschließlich den Besitzstand der katholischen Kirche; zudem wurde bei ihrer praktischen Durchführung der protestantische Besitz möglichst geschont, und fielen die Güter, soweit sie verkauft wurden, meist um billigen Preis in protestantische Hände, da die Katholiken sich aus Gewissensgründen zurückhielten. Wer Deutschland aufmerksamen Auges durchwandert, der sieht in allen Landesteilen Hunderte von herrlichen Kirchen, Lehrinstituten, Staatsgebäuden, die aus katholischen Mitteln gebaut, aber von den Tagen der Reformation an bis ins neunzehnte Jahrhundert nacheinander unentgeltlich dem Staate oder dem protestantischen Kultus und Unterricht zugefallen sind, während die Katholiken genötigt wurden, sich neue Gebäude aus Eigenem zu errichten. Besonders fällt dabei die Tatsache ins Gewicht, daß mit manchen jener Stifter und Klöster höhere Schulen und Bibliotheken verbunden waren, die für die Erziehung des wissenschaftlichen Nachwuchses und für die Anregung des geistigen Lebens manches ersetzten, was den ländlichen Kreisen an Bildungsmitteln gegenüber den Städten abging. Sowohl die Männer- als die Frauenbildung in Deutschland litt damals großen Schaden, weil blühende oder der Neubelebung fähige Anstalten eingingen. Auch eine Reihe katholischer Universitäten wurden zur Zeit der Säkularisation aufgehoben. Die nachherige Verwertung der reichen, zu Unterrichtszwecken bestimmten Mittel geschah selten so, daß die gerechten Ansprüche der Katholiken dadurch befriedigt wurden. Im ganzen hat sich so durch ein großes, weltgeschichtliches Unrecht eine ganz tiefgreifende Verschiebung der Lebensbedingungen für die Konfessionen vollzogen. Daß damit eine Wandlung zum Besseren auf dem rein religiösen Gebiete verbunden war, eine Befreiung von den goldenen Ketten, die früher das kirchliche Wirken zu eng ins Weltliche verflochten, ist nicht zu leugnen, spielt aber für die vorliegende Frage keine Rolle.

6. Wenn die Energie des sittlichen und religiösen Emp-

findens im allgemeinen dazu verleiten kann, die Energie des weltlichen Kulturschaffens herabzustimmen, so bringt erst recht die besondere Strenge, mit der die katholische Kirche den Vorrang des Göttlichen und Jenseitigen festhält und durchführt, gewisse Erschwerungen für den erfolgreichen Wettbewerb im Diesseitigen und Äußerlichen. Die außerordentliche Freigebigkeit unseres Volkes für religiöse Zwecke entzieht dem wirtschaftlichen Wettstreit große Summen; die Hochachtung vor dem geistlichen Stande hat vielfach die Auswahl der Berufe und der Unterrichtsanstalten in einer dem Erwerbstrieb wenig förderlichen Weise beeinflußt. Die Ehelosigkeit der katholischen Geistlichen erzeugt von selbst ein numerisches Zurückbleiben in anderen höheren Berufen gegenüber dem beträchtlichen Nachwuchs, den das protestantische Pfarrhaus seit Jahrhunderten für diese liefert. Auf gewisse wirtschaftliche Einbußen, die mit der größeren Zahl der Feiertage gegegeben waren, hat das Päpstliche Dekret, das im Jahre 1911 deren Zahl einschränkte, selbst hingewiesen. Die sittliche Grundstimmung, die diesen und anderen Erscheinungen zugrunde liegt, enthält gewiß eine Kraft übernatürlicher Denk- und Willensrichtung, die vom höchsten Standpunkte aus die irdische „Rückständigkeit" reichlich ausgleicht und auch die sittliche Kultur der Menschheit unvergleichlich fördert. Aber die Gefahr liegt auch nicht ganz fern, daß enge, kurzsichtige und träge Christen sich dieses Zurückbleiben selbst als ein Verdienst anrechnen oder mit unzutreffenden Trostgründen rechtfertigen. Festzuhalten ist, daß der ideale, religiöse Zug, den der Katholizismus stets wahrt und wahren muß, an sich kein Hindernis ist für die erfolgreiche Mitarbeit an allen Arbeiten der wirtschaftlichen, geistigen und nationalen Kultur. Über diese Tatsache belehrt uns nicht nur die Geschichte der Vergangenheit, sondern auch die Arbeit der deutschen Katholiken auf den schwierigsten und umstrittensten Gebieten der Gegenwart — ich erinnere nur an die soziale Frage. Es handelt sich aber darum, für das Ganze der Kultur diese Grundsätze der katholischen Lebensauffassung noch mehr zu klarem Verständnisse und ungehemmter Entfaltung zu bringen und so die vielfach noch gebundenen, schlummernden Kräfte unseres Volkes zum Besten von Kirche und Vaterland wachzurufen.[22])

Durch den unglücklichen Ausgang des Krieges und die innere Umwälzung in Deutschland ist das Verhältnis der Konfessionen auf neue Grundlagen gestellt worden. Gehen wir von der Rechts- und Einflußsphäre der Kirche aus, so nimmt der Katholizismus bei uns wie in allen Ländern teil an der unbestrittenen Steigerung, die das moralische Ansehen des römischen Stuhles in der ganzen Welt erfahren hat; für den Protestantismus liegt ein Nachteil im Zusammenbruch des landesherrlichen Summepiskopats und in seinen bis heute noch unklaren kirchlichen Verfassungsverhältnissen. Von seiten des Reichs haben beide Religionsgemeinschaften durch die Verfassung eine weit größere Freiheit und Gleichheit als früher erlangt. Wenn hier und dort positive Vergünstigungen für die Kirche weggefallen sind, so sind doch noch zahlreichere Hemmungen beseitigt, überdies bis jetzt schon manche, früher geraubte Kulturwerte und Kulturdenkmäler wieder der Kirche zugefallen. Die durch den Versailler Frieden bestimmten Absplitterungen vom Reich treffen allerdings den katholischen Volksteil stärker als den protestantischen. Was endlich die Gesellschaft in weiterem Sinne betrifft, die geistige und soziale Lage der Bevölkerung, so bietet sie unter den Nachwehen der furchtbaren Erlebnisse einstweilen kein erfreuliches Bild: schroffe Gegensätze in Weltanschauung und Wirtschaft, einen an sich selbst irre gewordenen, aber darum noch lange nicht bekehrten Sozialismus, eine starke grundsatzlose oder glaubensfeindliche Richtung in Wissenschaft und Kunst, eine weitgehende Lockerung und Zersetzung christlich-deutscher Sitte im Volke! Mehr wie je liegt alle Hoffnung einer glücklichen und großen Zukunft in der Hand des Volkes selbst, in seiner freien, sittlichen und religiösen Selbstbesinnung und Selbstermannung. Alle Bekenntnisse müssen dabei in friedlichem Wettbewerb ihr Innerstes und Bestes mit einsetzen; ein tröstliches Vorzeichen dazu liegt in der christlichen Strömung innerhalb der stark erwachten Jugendbewegung. Den Katholiken verleiht dabei die Erbweisheit und der Kräftereichtum ihrer Religion ein erhöhtes Maß von freudiger Zuversicht, aber auch eine besonders schwerwiegende, sittliche und nationale Verantwortung.[23])

II. Formale Prinzipien der Kultur.

3. Kapitel.

Beharrung und Fortschritt.

Das religiöse Denken und Empfinden muß seine Berechtigung gegenüber dem weltlichen Leben dadurch begründen und behaupten, daß es Ewigkeitswerte jenseits der irdischen Erfahrungswerte aufweist; daher liegt es in seiner Natur, daß es auch sich selbst, seinen Erkenntnissen und Normen eine dauernde, unerschütterliche Geltung beilegt. Diese Zuversicht und innere Festigkeit hat vor allem das Christentum stets besessen; „Himmel und Erde werden vergehen," so hat sein Stifter gesprochen, „aber meine Worte werden nicht vergehen" (Mt. 24, 35). Die katholische Kirche, vom Herrn auf einen Felsen gegründet, hat zu aller Zeit die Unveränderlichkeit ihres religiösen Besitzes mit besonderer Schärfe betont, hat sich oft genug dem scheinbar unwiderstehlichen Strom und Wogendrang der Zeitkultur kühn entgegengestellt. Die unter dem Einfluß des Entwicklungsgedankens stehende moderne Kultur stellt dieser konservativen Weltmacht das „Prinzip" des autonomen Fortschritts entgegen; ihre Lieblingswaffe gegen die Kirche ist der Vorwurf der dogmatischen Starrheit, der Verknöcherung und Rückständigkeit, der Feindschaft gegen echten Kulturfortschritt. Die heutige Religionsphilosophie geht zum Teil so weit, das unendliche Werden selbst, „das Leben im weitesten Sinne" (Jatho) als Gott zu bezeichnen; und wo sie noch ein höchstes Seiendes, eine ewig bestehende Gottheit festhält, da wagt sie es doch nicht, gegenüber dem allgemeinen Flusse des Denkens und Seins, der Religion, d. h. der Gottbeziehung des Menschen, eine andere als subjektive, aus Phantasie und Gefühl stammende Bedeutung zuzumessen; sie nimmt ihr damit notwendig alle wirkliche Geltung und Durchschlagskraft. Dieser Vorwurf trifft ebenso den pseudokatholischen Modernismus; derselbe steigert noch den Widerspruch insofern, als er sich unterfängt, bei Anerkennung dieses vollen Evolutionismus noch Ansprüche auf kirchliche Rechtgläubigkeit zu erheben. Tatsächlich hat die Kirche über den einheitlichen, ewigen Charakter ihrer Wesensausstattung nie einen Zweifel geduldet. Dies schließt aber keineswegs einen lebendigen

Fortschritt, eine weitgehende Entfaltung und zeitgemäße Anpassung aus; letztere wird vielmehr gefordert durch das tiefer erfaßte Wesen der Kirche.

Begriff des Fortschritts.

Schon der einfachste Begriff des Fortschreitens gestattet keine völlige Loslösung der Bewegung von einem festen Grund, Rückhalt und Maßstab, keine Verabsolutierung des Fortschritts. Das körperliche Fortschreiten setzt einen bestimmten Ausgangspunkt voraus; es sucht auch bei der Bewegung selbst jedesmal eine Stütze für den Fuß, so beim Bergsteigen eine feste Stufe zum Auftreten. Das Schreiten des Esels in der Tretmühle ist ebensowenig ein Fortschreiten wie das Rennen des Eichhörnchens im Rade. Der Gebirgswanderer kommt am Gletscherhang nur vorwärts, wenn er sich Stufen haut, die das Abgleiten verhindern. Ja, zum wirklichen Fortschreiten ist außer dem terminus a quo auch ein terminus ad quem notwendig; nur der schreitet voran, der im Gehen sich seinem Ziele nähert. Vom Wanderer, der sich im Gebirge verirrt hat, vom Bürger, der seinen Spaziergang im Garten gemacht hat, sagen wir nicht, sie seien am Ende der Bewegung fortgeschritten; noch weniger vom Blatt, das sich im Winde bewegt, vom Ballon, der auf die See hinausgetrieben wird, — in all diesen Beispielen fehlt der Bewegung eben die Annäherung an ein Ziel. Denken wir uns nun einen Skeptiker, dem jede intellektuelle Grundlage, jedes sichere Prinzip des Denkens verloren gegangen ist, so ist für ihn geistiger Fortschritt nicht mehr möglich; seine seelische Tätigkeit, sein Nachdenken und Grübeln, sein leidenschaftliches oder schmerzliches Suchen bringt ihn keinen Schritt weiter. Ebenso fehlt einem Menschen, der an jedem würdigen Lebensziel verzweifelt, nicht allein der rechte Trieb zur Arbeit; auch wenn er tatsächlich arbeitet, vielleicht glänzende Einzelwerke schafft, wenn er sich im Streben und Genießen stark und wechselvoll auslebt, er empfindet keinen inneren Fortschritt, weil er seiner „Bestimmung" nicht nähergekommen ist.

Auf dieselbe Verbindung von Wechsel und Stetigkeit, von Bewegung und beharrender Festigkeit bringt uns auch das andere Schlagwort der Entwicklung. Auch hier setzen wir notwendig ein Erstes, Grundlegendes voraus, einen keimhaften

Punkt der Lebensbewegung, der zugleich eine bestimmende und gestaltende Kraft in sich schließt; was sich entwickelt, ist irgendwie im Samen schon eingehüllt gewesen; die strenge Gesetzlichkeit, mit der die Pflanze, das Tier emporwächst, zeigt nur, wie eindeutig und sicher diese Vorherbestimmung war. Mit voller Klarheit tritt auch die Zielstrebigkeit der Entwicklung hervor; auf verborgenen und verschlungenen Wegen wächst das Lebewesen seiner typischen Vollendung und Fruchtbarkeit entgegen; jede andere Formwandlung nennen wir nicht Entwicklung, sondern Verkümmerung oder Entartung. So ist auch hier der Fortschritt nicht voraussetzungslose Bewegung; er ist an feste Punkte und Gesetze gebunden. Je kräftiger der Baum sich in die Höhe und Breite entfaltet, um so tiefer und breiter dringt auch die Wurzel in den Erdboden ein. Alles, was der Lebensstrom Aneignungsfähiges hereinträgt, schlägt in den Jahresringen als bleibender Bestand nieder. Eigene Ruhepausen gestatten dem Leben, sich innerlich zu festigen und für neues Blühen und Schaffen zu sammeln.

Geistiger Fortschritt.

Wie der Leib, so ist auch der Geist auf lebendiges Wachstum, auf tätige Entfaltung und Steigerung der Kräfte angelegt. Die allmähliche Entwicklung des Menschen vom kindlichen zum männlichen Alter, der innere Drang nach Erkenntnis, Tätigkeit, Lebensfülle bringen von selbst einen bedeutenden Fortschritt mit sich; Maß und Richtung desselben hängen aber auf dem Gebiete des Geistes zumeist vom eigenen Freiheitsgebrauch ab. Die christliche Religion schärft die Pflicht des sittlichen Fortschritts nachdrücklich ein; sogar beim Heiland weist die Bibel auf sein Zunehmen an Alter, Weisheit und Gnade hin. Christus betont im Evangelium das „Wirken, solange es Tag ist", das Wuchern mit den Talenten, das Streben nach dem Lichte, nach der Vollkommenheit, nach dem „ewigen Leben". Gerade der letzte Ausdruck eröffnet den Ausblick in ein höheres, nie alterndes und sinkendes Geistesleben. Das Wachsen des Christen in Erkenntnis und Heiligkeit bis zur männlichen Vollreife, der angestrengte Kampf und Wettlauf um den Preis des ewigen Lebens wird vom Apostel Paulus in anschaulichen Mahnungen eingeschärft. Im Anschluß hieran spricht Augustin von einem „currere ad perfectionem";

die sittliche Entwicklung ist bei ihm ganz auf den Gegensatz des „proficere“ und „deficere“ eingestellt; alles wahre Fortschreiten ist vollkommenere Anteilnahme an Gott, die Fülle des Seins, des Lichtes, des Lebens. Noch deutlicher beschreibt die Scholastik jegliche Gutheit als eine Erhöhung des Seins, als eine Steigerung des Potentiellen zur Wirklichkeit und Wirksamkeit. Das Bild vom Wanderer, der dem Ziele zuschreitet, wird von Augustin und Thomas durchgeführt und auf die Absätze und Gegensätze im sittlichen Fortschritt angewandt — schon der zeitweilige Stillstand im Guten ist läßliche Sünde. Gegen Luther und den Quietismus verteidigt die Kirche den aktiven und progressiven Charakter des Gnadenlebens; nicht der Erlösungsglaube oder die beschauliche Liebe allein rechtfertigt, sondern nur der in Liebeswerken sich entfaltende Glaube. — Aber jegliches Fortschreiten fußt auf einer unbewegten Grundlage. Von Natur ist der Seele ein absolutes, beharrendes Element eingesenkt, von dem alle Tätigkeit der Vernunft, des Gewissens, des Willens ausgeht; allem sittlichen Streben leuchtet ein höchstes Ziel voran, ein übermenschliches, absolut wertvolles Gut, das durch alle niederen Ziele hindurchwirkt und ihnen verpflichtende Kraft verleiht. Wenn es keine absolute Wahrheit gäbe, wenn alle Maßstäbe des Wahren und Falschen relativ und gleitend wären, so wäre auch ein „Fortschritt“ der Erkenntnis undenkbar; wenn jedes reale, höchste Gut für den Willen fehlte, so könnten auch alle näheren Güter weder ein sittliches Sollen erzeugen, noch der menschlichen Willenshingabe wahre Festigkeit verleihen (Augustin. Thomas). — Dieselbe Notwendigkeit gilt für das übernatürliche Leben; hier wird auf einer höheren Stufe des Seins ein neuer Grund gelegt, von dem die sittliche Bewegung anhebt: der Glaube ist schlechthiniges, unerschütterliches Ergreifen göttlicher Wahrheit, die Hoffnung und Liebe sind rückhaltlose Umfassung göttlicher Güte; erst dann hebt das Wachsen an, das fröhliche Sprießen, das freie Wirken und Fruchttragen. Jeder Fortschritt, jede freie Lebensregung im natürlichen und übernatürlichen Tugendleben wirkt auch bewahrend und festigend auf die Grundlage zurück; durch Übung entsteht Gewöhnung, durch aktuelle Bewegung eine

habituelle Richtung, durch jede Blüteperiode ein neuer Jahresring; die Gnade wurzelt um so tiefer, je treuer sie gebraucht wird; sie verleiht in gleichem Maße auch dem Werke der flüchtigen Stunde einen wahren Ewigkeitswert (Verdienst).

Wer nach extrem-moderner Art dem Erkennen keinen anderen sicheren Denkinhalt mehr zuerkennt als die Tatsachen des eigenen, aktuellen Bewußtseins, wer alles Seiende außer dem Ich, ja die eigene substantielle Seele in Zweifel zieht und demgemäß einen neuen, subjektivistischen Wahrheitsbegriff aufstellt, der hat jedes Recht verloren, noch auf einen Fortschritt der Erkenntnis zu hoffen. Auch derjenige, der das Leben zwar realistischer betrachtet, emsig Erfahrungen, Eindrücke und Kenntnisse sammelt, aber es unterläßt, sie innerlich zu verarbeiten und zur Welt- und Lebensanschauung auszubauen, mag wohl von einer Erweiterung, nicht aber von einem Wachstum der Bildung reden, wohl von einem geschäftigen Umhergehen, aber nicht von einem wahren Fortschreiten. Ja, auch solche moderne Menschen, die sich ernste Gedanken über die letzten Gründe der Welt und des Lebens machen, dabei aber zwischen Optimismus und Pessimismus, Theismus und Monismus unsicher schwanken und wechseln, empfinden nicht jene langsame und stetige Kräftigung geistigen Lichtes, wie sie das Festhalten an einer positiven, einheitlichen Weisheit und vor allem die Bewurzelung im christlichen Glauben mit sich bringt. Ohne solche Sicherheit des Denkens fehlt auch dem Willen die emportreibende Kraft; das Unverwüstliche, das noch in ihm wirkt, die allgemeine Sehnsucht nach Glück und Größe, treibt zwar mannigfaltige, oft üppige und farbenprächtige Schossen; aber dieses Wachstum ist, wie das heutige Schlagwort richtig sagt, mehr ein Ausleben als ein Hinaufleben; die Summe wechselnder Gefühle, ergreifender Stimmungen, tiefer Erfahrungen im Guten und Bösen bildet noch kein inneres Kapital, keine trost- und kraftvolle Bereicherung; sie bleibt eine Aufeinanderfolge von Gewinn und Verlust, von Erhebung und Erniedrigung, von Hoffnungen und Enttäuschungen. Und wie könnten Eltern und Erzieher hoffen, daß der Geist des Kindes an Kraft und Einsicht zunimmt, daß sein weiches, aber passives Gefühlsleben zum festen, stetigen

Charakter erstarkt, wenn sie ihm nicht von vornherein unerschütterliche Grundsätze und Forderungen einprägen, sondern nur Anregungen geben, Gedanken nahebringen, unbegrenzte Möglichkeiten eröffnen!

Man beruft sich für den selbständigen Wert des Strebens und Fortschreitens auf Goethes Faust: „Es irrt der Mensch, so lang er strebt;“ „Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange Ist sich des rechten Weges wohl bewußt“ (Prolog). Faust bekennt ja von sich, daß er jed' Gelüst bei den Haaren ergriffen habe, nach jedem Ungenügen einfach weitergestürmt sei; er richtet auch an den Leser die Mahnung: „Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück, Er, unbefriedigt jeden Augenblick!“ Der in allem irdischen Ringen und Genießen ungestillte Drang sei als solcher Ausdruck des sittlichen Wertes und mache den Helden würdig der Verklärung. — Diese Auslegung entspricht nur sehr unvollkommen dem Schlußteil des Dramas und der vom Dichter sonst ausgesprochenen Idee des Werkes; sie ist vor allem aber sachlich unzutreffend. Ohne Zweifel liegt in dem unersättlichen Verlangen der Seele ein Zeichen ihrer Bestimmung für das Ewige, für Gott; aber solange der Drang nur ein „dunkler“ ist, schließt er offenbar das „Bewußtsein des rechten Weges“ aus, wenigstens das sicher leitende Bewußtsein; der Dichter gesteht ja selbst, daß der also strebende Mensch oft genug in die Irre geht. Irrtum und Wahrheit aber sind niemals und auf keinem Gebiete gleichberechtigt. Die Enttäuschung und Qual, die dem wahllos ergriffenen Gelüste folgt, müßte den Menschen gerade über die Unwahrheit solchen Strebens, über das Ungenügende alles Irdischen belehren, sie müßte seinen Willen antreiben, nun das wahre Geistesgut, das inhaltlich vollkommene, unendliche Gut zu suchen und anzustreben. Tut er das nicht, „buhlt er fort nach wechselnden Gestalten“, so erscheint uns der Mensch nicht als gebesserter, sondern als verblendeter Sünder, so wird die innere Trostlosigkeit, die aus seiner edlen Anlage stammt, nimmer den schweren Mangel der freien Sittlichkeit, der ihn persönlich trifft, zudecken. Hier ist weder von selbständiger Ergreifung des Höheren noch von einem wirklichen Fortschritt die Rede, sondern von einem „Rennen“ im Kreise, das aus der Triebkraft natürlichen Begehrens hervorgeht. Hier wird die endlose Folge von zeitlichen Werten und Wertgefühlen verwechselt mit der Achtung und Liebe zu dem in sich Ewigen, Unendlichen — eine Täuschung, die ebenso verhängnisvoll ist wie der pantheistische Irrtum, durch Häufung des Endlichen bringe man es schließlich zur Gottheit. Mit Recht sagt M. Deutinger: „Ein jedes Streben, welches nicht auf das Ewige gerichtet ist, findet darum keine Ruhe, sondern vermehrt mit jedem Schritte vorwärts nur die Unruhe und Qual des unbefriedigten und stets getäuschten Verlangens. Auch in der Sinnlichkeit muß das Herz Unendliches suchen,

weil seine Heimat nicht in der Endlichkeit ist . . ." Aber nur auf dem Wege des echten Fortschritts, der frei und positiv das Ewige anstrebt, „findet der Geist an jedem neu gewonnenen Punkte des Fortschrittes einen sicheren Halt- und Ruhepunkt, von dem aus er mit neuer, erhöhter Kraft vorwärtszuschreiten vermag. Ruhe in Bewegung und Bewegung in Ruhe, das ist das eigentlich selige, das einzig wahrhaft gottähnliche Leben[24])."

Fortschritt und Dauer im sozialen Leben.

Das Leben der Gesellschaft schließt den Fortschritt nicht derart als unumgänglichen Faktor ein, wie das des einzelnen; aber es zeigt ihn in weit größeren Dimensionen. Es gibt Völker, die Jahrtausende hindurch kaum einen merklichen Fortschritt aufweisen; andere blühen auf und vergehen. Im ganzen jedoch haben wir eine ungeheure Entwicklung der Kultur vor uns, die alle Völker, die mit ihr in Berührung kommen, mit sich reißt. Schon die Kirchenväter verglichen die Zeitalter der Geschichte mit den Altersstufen des Menschen; Augustin denkt sich die ganze geistige und materielle Kultur unter dem Bilde eines Baumes, der langsam emporwächst, indem er aus natürlichen und übernatürlichen, aus notwendigen und freien Quellgründen Nahrung zieht.[25]) Eine Entwicklung, einen Fortschritt im eigentlichen Sinne finden wir aber auch hier nicht ohne eine anfängliche Eigenart, die sich im Wachstum behauptet, ohne ein höheres Zielgut, aus dem sie Fülle und Reichtum saugt, ohne bestimmte Gesetze, die die Bewegung zwischen dem Anfangs- und Endpunkt sicher leiten. Nur so ist es begreiflich, daß wir z. B. von einem Höhepunkt in der Entwicklung der griechischen Kunst, des römischen Staatswesens, der mittelalterlichen Kultur reden können, einem Punkt, bis zu dem der Fortschritt ansteigt, von dem das Sinken beginnt. Die auffallendsten Durchgangsstufen, die stärksten und bedeutsamsten Einflüsse der Kultur bedeuten keinen Fortschritt, wenn das bisherige Lebensprinzip eines gesellschaftlichen Organismus sich darin verleugnet, wenn die innere Bewegungstendenz unterbrochen wird, wenn der Endzustand im Vergleich zum früheren nicht einen Gewinn, sondern einen Verlust bedeutet. Von der Wissenschaft hat Brunetière in treffender Weise gezeigt, wie sie (z. B. in der Erforschung der Natur) gar nicht mehr von Fortschritt reden könne, wenn es keine gegenständliche und geordnete Welt

gäbe, der sie sich angleicht, keine absoluten inneren Gesetze und Maßstäbe, an denen sie den Grad des Voranschreitens mißt. So ist auch ein Fortschritt der Gesamtkultur undenkbar, wenn die absolut und ewig gültigen Normen des Wahren und Guten, des Denkens und Sollens gefallen sind, Normen, die uns sagen, ob dieser oder jener Umschwung auch der Idee der Menschheit entspricht, ob er ihr eine höhere Verwirklichung schafft. Man brauchte sonst ja nur die subjektiven Urteilsnormen, die „Weltanschauung", jedesmal mitzuändern, um sogar die schlimmste Wandlung als eine erfreuliche Entwicklung zu kennzeichnen. Nicht nur die Mathematik und die Logik kennen Axiome, die unbewegt und unverwüstlich alles Erkennen tragen und durchdringen, auch für die sittliche, soziale, religiöse Entwicklung gibt es solche Gesetze und muß es sie geben, damit wir Fortschritt und Rückschritt bemessen können. Nicht nur bei Entdeckungsreisen, bei wirtschaftlichen und politischen Eroberungen gibt es reale Endziele, die man bestimmt ins Auge faßt und wetteifernd verfolgt; auch die sittliche Lebensfahrt, das ideale Streben der Menschheit müßte notwendig stocken oder in die Irre gehen ohne ein bestimmtes, erreichbares Lebensziel. Tatsächlich weist das Menschheitsleben solche feste, konservative Elemente der Kultur auf, tatsächlich zeigt es ein aus der Erfahrung der Jahrtausende erwachsenes Erbgut der Weisheit, an das jeder echte Fortschritt sich anlehnen muß. Die heutige Menschheit ist zwar nicht da, „um das Leichentuch der Vergangenheit nachzuschleppen", darin hat Emerson recht; sie ist aber auch nicht dazu da, wie Penelope immer wieder das gestern Gewebte aufzulösen und solch trostlose Arbeit als Fortschritt zu preisen; sie will die unvergänglichen Elemente der überlieferten Kultur als goldgewirkte Kette am Webstuhl der Zeit weiterspinnen und in sie den mannigfachen, wechselnden Einschlag des Tages hineinweben.

Wundt und Natorp meinen, das Endziel des sittlichen Strebens sei in Wirklichkeit unerreichbar, das gedachte Zielgut schiebe sich immer wieder in die Ferne und werde so zur bloß idealen Größe. Nur der Fortschritt der Kultur als solcher, der Strom der menschlichen Geistesentwicklung könne Ziel der Sittlichkeit sein. Der Religion freilich sei es eigen, symbolisch-dichterisch das Sinnliche durch eine

feste, übersinnliche Hoffnung zu ergänzen [26]). Es wäre traurig um das Handeln bestellt, wenn nur eine Religion der Phantasie und Dichtung, nicht die dem Ernst der Wirklichkeit zugewandte Ethik dem Menschen, der mit Sinnlichkeit, Not und Schmerz zu kämpfen hat, höhere Ziele und Forderungen vorhalten könnte. Ein Endzweck des reallebendigen Wollens, der in sich unerreichbar, rein gedacht, d. h. unwirklich wäre, verdiente gar nicht den Namen eines Zieles. In jedem ernsten Streben liegt ein Erreichenwollen; daher muß für einen Menschen, der das Unmögliche des Lebens- und Kulturwillens durchschaut, notwendig alles höhere Streben aufhören, — diesen pessimistischen Schluß hat mit Recht v. Hartmann aus jener Moral des Kulturfortschritts gezogen. Auch ein solches Ziel genügt nicht, das zwar in beschränktem Maße erreichbar, aber nach Wesen und Inhalt ganz unbestimmt ist, also ganz wieder von menschlichen Ideen und Illusionen abhängt, wie es z. B. die irdische Glückseligkeit des Menschen ist. Denn da dieses Ziel auf dem „Strome der menschlichen Geistesentwicklung" gleichsam mitschwimmt, da es sich der Subjektivität des einzelnen und der Geschlechter völlig anpaßt, so kann man auch bei seiner Verfolgung nicht von einer Annäherung an das Ziel, nicht von einem wirklichen Fortschritt reden.

Beharrung und Fortschritt in der Kirche.

Die katholische Kirche bietet im ganzen und in ihren wesentlichen Einzelgebieten das Bild einer einzigartigen Verbindung charaktervoller Festigkeit und gesunden Fortschritts; sie ist die konservativste, aber zugleich die im wahrsten Sinne entwicklungsfähige Macht der Geschichte. Zum Vergleich mit ihr dürfen wir naturgemäß nur heranziehen solche Größen und Erscheinungen, die, ähnlich der Kirche, überhaupt an die letzten Grundlagen der Kultur herantreten, an jene obersten Wahrheiten und Güter, die wir vorhin als Bedingung der Stetigkeit und des organischen Fortschritts kennen lernten. Was zunächst die weltliche Philosophie und Lebensweisheit angeht, so zeigt uns ihre Geschichte zwar eine Fülle von Veränderungen und Gegensätzen, aber durchaus nicht ein langsames, stetiges Wachsen. Die Hauptformen der Weltanschauung (Materialismus, Pantheismus, Dualismus, Theismus, Skeptizismus) kehren in gewissen Zeiträumen immer wieder; und heute erleben wir geradezu auf engerem Raume einen „Repetitionskursus" des Kantianismus, Fichteanismus, Hegelianismus usw. Sehr bezeichnend ist, daß manche Philosophen, aus der Not eine Tugend machend, in der Kreisbewegung das höchste Gesetz des Weltalls erblicken wollen. Nun ist aber Kreisbewegung sicher kein Fortschritt!

Vergleichen wir die Religionen, so zeigt das Heidentum auf weite Strecken ein mechanisches Beharren in ererbten Formen und Vorstellungen, eine Stagnation der Kräfte; sodann, wenn die weltliche Regsamkeit sich steigert, ein schnelles Sinken und Zerfließen der ursprünglichen Religion und Sittlichkeit. Umgekehrt hebt sich der Islam in eigenartiger Mischung und Spannung der religiösen und nationalen Kräfte stürmisch zur Macht empor und erzeugt eine eigenartige Kultur, setzt sich aber dann rasch zu einem fanatisch konservativen Glaubenssystem fest, das religiös unfruchtbar ist, wenn es auch eine äußerliche Kraft der Expansion behält. Die griechische Kirche hat seit ihrer Trennung von Rom nicht wieder eine Blüte, wie die der gemeinsamen altkirchlichen Zeit, hervorgetrieben; das starre Festhalten an der Überlieferung, das Sichstemmen gegen das abendländische Beispiel einer dogmatischen Entwicklung führte auch hier zu einem Extrem des konservativen Prinzips, dem jedoch in neuerer Zeit, vor allem in Rußland, das andere Extrem des Indifferentismus und Sektentums immer bedrohlicher entgegentritt. Daß der heutige Protestantismus, verglichen mit den Grundlehren der Reformationszeit, irgendwie als Frucht organischer Entfaltung bezeichnet werden könne, daß in seiner Geschichte ein positiver Kern von Glaubenslehren, Gnadenmitteln, religiösen Gebräuchen sich fortschreitend entfaltet habe, wird niemand im Ernste behaupten. Dagegen haben schon manche Gegner der katholischen Kirche offen anerkannt, auch solche, die im einzelnen Abfälle und Abweichungen entdecken wollten, wie überwältigend der Eindruck der Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit ist, mit der die Kirche seit den ersten Jahrhunderten ihr Wesen bewahrt und ausgestaltet hat, ein ganz eigenartiges Wesen, das dogmatisch und mystisch, sittlich und rechtlich keineswegs indifferent, sondern höchst bestimmt und reichhaltig ist! Wie die Ausbreitung der Kirche bis zur heutigen Größe, wie m. a. W. die Missionsarbeit der Kirche ein staunenswertes, aus einheitlichem Geiste geborenes Wunderwerk ist, so zeigt nicht minder ihre innere Entwicklung ein langsam fortschreitendes Ausreifen von Ideen, Rechten, Kultformen, das wir tatsächlich als naturgemäße Entfaltung eines

Organismus, einer übernatürlichen Lebensmacht bezeichnen müssen. Den Vergleich mit dem Wachstum einer Pflanze, die bei allem Wechsel der Jahreszeiten und Jahre ihr spezifisches Wesen bewahrt, hat schon Vinzenz von Lerin im fünften Jahrhundert auf die Entwicklung des Dogmas angewandt, und das Vatikanum hat sich seine Worte erneut zu eigen gemacht. Die Tätigkeit des kirchlichen Lehramts durch alle Jahrhunderte, die maßgebende Stellung der lebendigen Überlieferung neben dem geschriebenen Bibelwort, die mannigfaltige Entwicklung und Blüte des Gottesdienstes und die zielbewußte Anpassung der kirchlichen Lebensordnung an die wechselnden Bedürfnisse der Zeit zeigen deutlich, wie die Kirche auf ihrem eigensten, dem religiösen Gebiete, einen wahrhaft fortschrittlichen Geist mit konservativer Grundstimmung zu verbinden weiß.

Die konservative Grundstimmung muß notwendig, wie schon eingangs bemerkt, jeder Religion innewohnen, erst recht der Religion der Offenbarung. Für die tiefsten und wesentlichsten Fragen des Menschenlebens kann und darf man einen Fortschritt, wie er in der Einzelwissenschaft und in der Technik möglich ist, nicht erwarten. Macaulay sagt mit Recht, bezüglich der Erschließung Gottes aus der Schöpfung sei ein Philosoph unserer Tage nicht günstiger gestellt als einst Thales oder Simonides; für die Beantwortung der Fragen, ob der Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt werde, und ob die Anrufung der Heiligen Gott wohlgefalle, hätten alle Erfindungen der Neuzeit nicht den geringsten Ertrag gehabt. Er erinnert daran, daß ein Thomas Morus bereit gewesen ist, für die Lehre von der Wesenswandlung in der Messe in den Tod zu gehen, und fährt fort: „Wir vermögen nicht einzusehen, warum dasselbe, was einst Thomas Morus in Betreff der Wandlungslehre glaubte, nicht auch noch bis ans Ende der Welt für wahr gehalten werden sollte von Männern, die ebenso einsichtsvoll und redlich sind wie Thomas Morus.“[27]) Und Goethe bemerkt: „Alles Große ist schon einmal gedacht worden; es kommt nur darauf an, es nachzudenken“; und weiter, mit der Wendung auf das gesellschaftliche Leben: „Klüger und einsichtiger werden die Menschen, aber besser, glücklicher und tatkräftiger nicht, oder nur auf Epochen.“[28]) Die letzten hundert Jahre sind unendlich reich gewesen an Erfindungen und exakten Forschungsresultaten; wer möchte aber im Ernste behaupten, daß die Entwicklung der Philosophie und Ethik in diesem Jahrhundert auch nur ein einziges ihrer grundlegenden Probleme wesentlich über die gemeinchristliche Überzeugung hinaus vorwärtsgebracht habe? Tatsächlich ist es die katholische Kirche, die während dieses Jahrhunderts in manchen ihrer Lehren (z. B. bezüglich der Erkennbarkeit

Gottes, der kirchlichen Lehrgewalt, der Apologetik und Ethik) bedeutsame Fortschritte gemacht und auf anderen Gebieten Ansätze zu weiterer Entfaltung getrieben hat. Sie ist vollberechtigt, auch nach der praktischen Seite auf ein dauerndes Wachstum der Weisheit und Sittlichkeit zu hoffen, wie denn z. B. bezüglich der Lauterkeit des Klerus protestantische Historiker das Urteil gefällt haben, niemals habe die Kirche einen sittlich so hochstehenden Klerus besessen wie heute. „Omnia instaurare in Christo" war der konservative, aber auch fortschrittsfreudige Wahlspruch Pius' X.

Kirche und weltlicher Fortschritt.

Den weltlichen Fortschritt begünstigt und fördert die Kirche in dem Sinne, wie sie überhaupt die weltliche Kultur billigt und hochschätzt (s. oben S. 18 ff.); sie erkennt die natürliche Leistungsfähigkeit und Kulturaufgabe des Menschengeistes an, sie gliedert das weltliche Schaffen der obersten Zielordnung ein, sie gibt ihm einerseits höheren Adel, zieht ihm anderseits ernste sittliche Schranken. So kommt es vor, daß ihr ein irdisch wertvoller Fortschritt bisweilen allzu teuer erkauft erscheint wegen der sittlichen Schäden, die er erzeugt. „Die Kirche", schreibt Leo XIII., „heißt mit Freuden jeden Fortschritt der Zeit willkommen, wenn er wirklich eine Wohltat bedeutet für das diesseitige Leben, das gleichsam die Rennbahn zu dem jenseitigen und bleibenden Leben ist."[29]) Das Vatikanum begrüßt in ähnlicher Weise alle Erfolge der Wissenschaften und Künste, es erkennt die Selbständigkeit ihrer Grundsätze und Methoden an und wehrt sich nur gegen Grenzüberschreitungen aufs religiöse Gebiet.[30]) Die vielgetadelte achtzigste These des Syllabus, aus der man den Widerspruch des Papsttums zum modernen Fortschritt herausgelesen hat, will nach dem Quellentext des Satzes nur die Zulässigkeit eines radikalen, die „Grundsätze der ewigen Gerechtigkeit" mißachtenden Fortschritts bestreiten. Die ganze Geschichte der Kirche und des Papsttums bis in die neueste Zeit ist ein Beweis der weitherzigen Gunst und Teilnahme, die sie den Arbeiten weltlicher Wissenschaft und Gesittung entgegenbringt, solange diese der Religion freundlich oder wenigstens nicht feindlich gegenüberstehen. Und es gibt unabsehbare Gebiete solcher Arbeit, auf denen eine schädliche Reibung zwischen Glauben und Kulturtätigkeit überhaupt kaum denkbar ist.

Die Öffnung des päpstlichen Geheimarchivs für alle Geschichtsforscher und die programmatische Ermunterung der Geschichtswissenschaft „ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat", durch Leo XIII., die hochherzigen Aufwendungen Pius' X. für Astronomie und Malerei, die reichen Gaben Pius' XI. für wissenschaftliche Vereine und Unternehmungen sind nur einige Beweise kulturfreundlichen Interesses aus neuester Zeit. Die Unzahl von Katholiken, die sich mit Philologie, Profangeschichte, Rechtswissenschaft und Medizin beschäftigen, die zu geographischen Entdeckungen ausziehen, die technische Erfindungen machen oder leitende Stellungen in Handel und Gewerbe einnehmen, die im Reiche der Töne, der Farben, der Baukunst praktisch oder gelehrt tätig sind, sie alle können mit voller Freiheit und Selbständigkeit arbeiten und den Wettbewerb mit modernen Fachgenossen aufnehmen, ohne daß sie fürchten müssen, auf dieser Bahn je mit ihrem katholischen Gewissen in Konflikt zu kommen.

Schwierigkeiten auf Grenzgebieten.

Die Energie des Forschens und Schaffens kann auf gewissen Gebieten allerdings zu Ergebnissen, Hypothesen und praktischen Bewegungen führen, die vom menschlichen Standpunkt notwendig, förderlich, rühmlich scheinen, dem glaubenstreuen Katholiken aber aus inneren Gründen oder wegen kirchlicher Warnungen Gewissensbedenken hervorrufen. Es sind die Grenzgebiete zwischen Religion und weltlicher Kultur, auf denen solche Spannungen und Schwierigkeiten auftreten und sich bisweilen zu zeitgeschichtlichen Notständen und Krisen auswachsen können, die dann den Schein erwecken, als sei die Kirche fortschrittsfeindlich. Hieher gehören die Gebiete der Metaphysik und Naturphilosophie, der Anthropologie und Religionsgeschichte, der Ethik und Soziologie; ich erinnere an den Kampf um Aristoteles im dreizehnten Jahrhundert, an das kopernikanische Weltsystem, an das kirchliche Zinsverbot, an die moderne Entwicklungslehre. Die scheinbar einfachste Lösung solcher Konfliktsgefahr wäre der modernistische Gedanke vom „getrennten Haushalte"; dabei sollte sich die Religion ganz auf die persönliche Gefühlsbeziehung zu Gott beschränken und in diesem Kreise ebenso unabhängig schalten, wie der natürliche Verstand auf allen Gebieten des Wissens und des zeitlichen Schaffens. Allein dieser radikale Ausgleich ist undurchführbar; der christliche Theismus läßt sich nicht von aller Philosophie und Wissenschaft loslösen, der

historische Charakter der Offenbarung und Kirche zwingt zu geschichtlicher Fragestellung, die sittliche Triebkraft des Glaubens will hinüberwirken in alle Gebiete des Gesellschaftslebens. Anderseits ist der Unglaube zu keiner Zeit bereit, sich auf die Innehaltung solcher Grenzen einzulassen. In allgemeinster Form läßt sich der rechte Weg so bestimmen, daß die Religion absolute, gottverbürgte Geltung beansprucht für solche Lehren und Einrichtungen, die dogmatischen Charakter haben, daß anderseits die Wissenschaft streng unterscheidet zwischen feststehenden Ergebnissen und unsicheren Hypothesen. Der Katholik erweist den unfehlbaren Lehren der Kirche das „obsequium fidei" im absoluten Sinne; er ist überzeugt, daß dadurch auch seine wahre Vernunfterkenntnis nicht untergraben, sondern gestützt und gefestigt wird. Bei Lehren und Ansichten, die durch kirchliche Überlieferung, kirchliche Autorität und Wissenschaft eine größere oder geringere Weihe erhalten haben, aber doch nicht das Siegel der Unfehlbarkeit tragen, übt er die pflichtschuldige Ehrfurcht und Folgsamkeit gegen diese geheiligten Instanzen, nicht minder die von der Liebe gebotene Rücksicht auf die geistig-sittliche Fassungskraft und das Seelenheil des Volkes; zugleich aber hat er das Recht und unter Umständen die Pflicht, die neuen Gesichtspunkte und ernsten Gründe der Wissenschaft objektiv zu prüfen. Er darf und muß, wenn er weltlicher Gelehrter ist, die sicheren Resultate seiner Wissenschaft sich aneignen und besonnen weiter verfolgen; er darf und soll, wenn er Theologe ist, auf Grund solcher Resultate auch neue Erklärungen und Hypothesen suchen und vertreten, die das Dogma vor Angriffen schützen, ja die es vielleicht in größere und hellere Beleuchtung rücken als die älteren, bisher bevorzugten Erklärungsversuche.

Nach F. W. Foerster ist „grundsätzlich eine gewisse Vorsicht (seitens der Gelehrten) und auch das Abwarten, das die Kirche dem wissenschaftlichen Übereifer entgegenstellt, dem Geiste der intellektuellen Gewissenhaftigkeit weit verwandter als die radikale Durchgängerei, die wir heute im Vordertreffen des Kampfes für die Freiheit der Wissenschaft sehen".[31]) Andererseits betont Kardinal Newman das wesentliche Bedürfnis der wissenschaftlichen Forschung, nach ihren inneren Gesetzen unbefangen und selbständig vorzugehen,

dabei auch bisweilen Wege einzuschlagen, die eine Zeitlang wie Irrwege aussehen, tatsächlich aber notwendige Umwege sind, um ein hohes Wahrheitsziel zu erreichen. „Die Vernunft läßt sich nicht nach Hälften gebrauchen; wir müssen sie hinnehmen, wie sie einmal ist, als dessen Werk, der auch die Offenbarung uns gegeben; sie in ihrem Gange immer unterbrechen, immer durch Einwürfe, die einer höheren Art der Erkenntnis entnommen sind, ihre Aufmerksamkeit teilen wollen, das ist, wie wenn ein Städter sein Mißbehagen äußert über die Querfahrten eines Schiffes, dem er nach freier Wahl sich anvertraut hat; und sicher würde das auf Mangel an Vertrauen, sei es in die Kräfte der Vernunft oder gar in die Unumstößlichkeit der Offenbarung, schließen lassen.“[32]) Den Schein des Irrtums haben die genialen Förderer der Wahrheit nicht selten auf sich laden müssen; selbst ein Thomas von Aquin hat bei kirchlichen Behörden durch seinen Anschluß an Aristoteles zuerst Anstoß erregt.[33]) Aber auch wirkliche Irrtümer lassen sich auf der Bahn menschlichen Forschens nicht gänzlich ausschließen; ohne eine gewisse „Freiheit des Irrens“ ist ein wirklicher Fortschritt der Wahrheitserkenntnis kaum denkbar. Es liegt nahe, daß der Dogmatiker und der Mann der kirchlichen Praxis bisweilen wissenschaftliche Bewegungen für unzulässige und willkürliche Neuerungen hält, weil er die realen Einzelgründe, die zu ihr drängen, nicht richtig überschaut oder in ihrer intellektuellen Kraft empfindet. Wer außerhalb einer Wissenschaft steht, und selbst der, welcher an allgemeiner Einsicht darüber steht, muß sich diese Gefahr einer Inkompetenz klarmachen, um gerecht zu urteilen; er wird dann eher geneigt sein, dem wissenschaftlichen Fachmann, der sich mit ebenso ehrlicher katholischer Überzeugung mühevollen Einzelarbeiten widmet, größeres Vertrauen zu schenken.

Anpassungsfähigkeit der Kirche.

„Ein von Gott eingesetztes und geleitetes Institut“, so meint ein moderner Philosoph, „müßte nicht bloß den menschlichen Errungenschaften nicht nachhinken, sondern ihnen zuvorkommen oder sie wenigstens vor den augenfälligsten Irrtümern bewahren.“ Die Kirche hätte die Fähigkeit haben müssen, mit den wissenschaftlichen, speziell mit den naturwissenschaftlichen Fortschritten stets in engster Fühlung zu bleiben; so wäre das Denken und Glauben eng verbunden geblieben, die Menschheit vor schweren Kämpfen bewahrt worden (G. Spicker).[34]) Dieser Gedanke stellt offenbar das gerade Gegenteil von der modernistischen Idee des getrennten Haushaltes dar. Ein „Zuvorkommen“ im weltlichen Forschungsstreben darf gewiß niemand von der Kirche verlangen, der ihren Wesenszweck in der Pflege des Göttlichen und Überirdischen erblickt. Zudem würde ein solcher Anspruch und

Vorzug tatsächlich die Wissenschaft zur Dienerin der Kirche und das selbsttätige Forschen und Finden, das sonst als höchste Kulturleistung gepriesen wird, überflüssig machen. Das „Bewahren vor Irrtum" auf rein weltlichem Gebiete fällt in dieselbe Kategorie des Außerkirchlichen; solche Irrtümer haben überdies, wie wir hörten, für die natürliche Geistesentwicklung oft ihren hohen Nutzen. Metaphysisch-religiöse Irrtümer aber, z. B. „die Verirrungen des Evolutionspantheismus", hat die katholische Kirche tatsächlich, wie gewünscht wird, nach Kräften bekämpft. Die betreffenden Richtungen in Naturwissenschaft und Philosophie zeigen jedoch sehr wenig Neigung, auf solche kirchliche Warnungen und Winke einzugehen. Soll mithin der beklagte Kampf vermieden werden, so müßte die gewünschte Fühlung mit dem Fortschritt der Jahrhunderte darin bestehen, daß die Kirche sich allen „sicheren Resultaten der Wissenschaft" anbequemte! Das wäre indes gar nicht möglich, ohne daß sie in alle Schwankungen und Umwälzungen des weltlichen Denkens hineingezogen und damit bald aller Autorität in weltlichen und geistlichen Dingen beraubt würde; denn es gab und gibt solche Anschauungen und angeblich sichere Ergebnisse der Wissenschaft, die sich bald nachher als Irrtümer und Modeideen herausstellen.[35])

Die Kirche nimmt eine mittlere Stellung zwischen den erwähnten Gegensätzen ein. Von ihrem unveränderlichen religiösen Standorte aus weiß sie Fühlung zu gewinnen mit dem ganzen Menschenleben und verwächst an manchen Stellen innig mit zeitlichen Bildungs- und Kulturmächten. So kann sie nicht völlig unberührt bleiben vom Wechsel der Zeiten und Ideen; weil sie ihr Ewiges als Sauerteig in die gegenwärtige Welt einträgt, entsteht notwendig eine Bindung und Verschmelzung des Natürlichen und Übernatürlichen, die zeitgeschichtlich wertvoll ist, aber bei geänderten Kulturverhältnissen zum Teil wieder gelöst werden muß. Sie steht der irdischen Arbeit und Wissenschaft nicht spiritualistisch erhaben und teilnahmslos gegenüber; aber eben wegen dieser Teilnahme am Zeitfortschritt, wegen ihrer mehr oder minder tiefgehenden Verflechtung in die Zeitbildung muß sie einem späteren Geschlechte oft eine Zeitlang als rückständig er-

scheinen, da sie nicht bloß dem falschen und überstürzten Fortschritt sich entzieht, sondern auch bei berechtigter Neugestaltung eine gewisse Zeit gebraucht, um weitverzweigte Wurzelfasern ihrer Tätigkeit aus dem bestehenden Kulturboden ohne Verletzung edlen Lebens zu lösen und freizumachen. Der einzelne, kurzlebige Christ möchte sich für diese Lösung und Anpassung oft ein schnelleres Tempo wünschen; der Widerstand, den er bei dem gewaltigen, auf die Jahrtausende berechneten Bau der Kirche findet, kann auf ihn leicht als schmerzliche Reibung und Hemmung wirken. Solche Reibungen erzeugen naturgemäß Wärme, bald die der eifernden und zugleich besonnenen, demütigen Liebe, bald die der ungeduldigen, ungestümen Leidenschaft. Es gehört zu den sichersten Erprobungen der katholischen Gesinnung, wie auch einer wahrhaft sittlichen Reife des Charakters, daß es stets nur die Liebe, und nicht die Leidenschaft ist, die in solchem Fortschrittseifer erglüht.

Wenn man auf den Schaden zurückblickt, den allzu strenges Festhalten am Alten seitens katholischer Kreise nicht selten der Kirche gebracht hat, so darf man mit Fug und Recht fragen, ob nicht die andere wissenschaftliche und praktische Haltung, die ohne Preisgabe des Dogmas mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit künftiger Änderungen und Anpassungen im kirchlichen Leben rechnet, für das Wohl und die Ehre der Kirche zuträglicher ist als die Methode, überlieferte Stellungen ängstlich und um jeden Preis solange festzuhalten, bis sie rettunglos unhaltbar geworden sind. Die positiven Lehren, welche die Geschichte auf ihrem Gebiete erteilt, lassen sich nicht durch bloße Pastoralklugheit, auch nicht durch bloßen scholastischen Scharfsinn im Verfolgen apriorischer Gedanken ersetzen. So notwendig für die kirchliche Wissenschaft und Praxis das liebevolle und tiefe Eindringen in das „depositum fidei" und die „philosophia perennis" ist, so unentbehrlich ist auch eine gründliche geschichtliche Ausbildung und die dadurch gewonnene geschichtliche Auffassung des Kulturlebens. Die Ereignisse der letzten Jahrhunderte, mögen sie zum großen Teil noch so traurig sein, würden doch von der göttlichen Vorsehung gewiß nicht zugelassen worden sein, wenn sie nach ihren stärksten Kräften und Ergebnissen nicht auch eine große Lehre für uns Katholiken, eine Aufrüttelung und Anregung zu eigener Kraftleistung und Vervollkommnung bedeuten sollten. Bloßes Weitertragen alter Gedanken heißt nicht Wuchern mit den gottverliehenen Talenten, wie es das Evangelium verlangt; „Altes und Neues" soll der gute Hausvater aus seinem Schatz hervorlangen! An der Wertschätzung neuer, eigener Gedanken

fehlt es noch zu oft bei heutigen Katholiken; und doch sollte gerade die universale und göttliche Weisheit des Christentums unerschöpflich sein in neuen Blüten des Geisteslebens. Nach der Natur dieses Lebens, nach dem Zeugnisse der christlichen Geistesgeschichte von Irenäus und Augustinus bis auf Möhler und Görres erwacht die fruchtbare, weitertragende Tätigkeit des Denkens vor allem an Gegensätzen und neuen Fragestellungen; daher ist es die große Aufgabe der katholischen Wissenschaft und Kultur, bei aller Treue zu ihren Grundsätzen und bei allem Mißtrauen gegen die moderne Weltanschauung doch auch die Fühlung mit letzterer zu bewahren, ihre Einwürfe und Zweifel zu immer vollkommenerer Ausbeutung und Ausnützung des eigenen Kulturschatzes zu verwerten.

Auch für die Seelsorge und Seelenführung bringt das Streben, „allen alles zu werden", von selbst das Recht und die Pflicht einsichtiger Anpassung an das heutige Seelenleben mit sich. Ein so demütiger, aber auch mit allen Gesellschaftskreisen vertrauter Heiliger wie Clemens Hofbauer hat, wie Em. Veith erzählt, unzählige Male das Wort wiederholt: „Das Evangelium muß ganz neu gepredigt werden!" Der Kenner des heutigen Seelenlebens, vor allem des höher entwickelten, macht auf Schritt und Tritt die Erfahrung, daß die eintönige Wiederholung bekannter Wahrheiten oft nicht erbauend, sondern eher abstoßend wirkt, nicht aus Mangel an religiösem Bedürfnis oder gutem Willen, sondern darum, weil die regeren, im Denken und Fühlen empfindsameren Geister die höchsten Lebenswahrheiten auch in einer schönen, gehobenen, geistiges Leben weckenden Form geboten sehen möchten! Die Hörer der Predigt, so bemerkt Kardinal Gibbons scharf, „protestieren die Wechsel eines solchen Redners und erheben im stillen Einspruch gegen das ewige Ausbieten seines alten Krams."[36]) Derselbe Kirchenfürst fordert vom Priester eine verständnisvolle Fühlung mit den literarischen Erzeugnissen seines Landes, vor allem eine tiefere Vertrautheit mit den Klassikern seiner Sprache, damit er in der Vortragsform das Edelste und Wirksamste auswählen könne; er erinnert dabei an den merkwürdigen Eindruck, den Newmans Predigten durch ihre Verbindung von innerlich warmer Gedankenerfassung mit ergreifender Sprache erzielt haben. Übersehen wir doch auch in Deutschland nicht, daß das starke Aufblühen des Katholizismus nach der Romantik sich nicht nur erklärt aus der pietätvollen Erneuerung der Theologie, Kultur und Frömmigkeit des Mittelalters, sondern ebensosehr aus dem gesund-fortschrittlichen Geiste, der im Fürstenbergschen und Sailerschen Kreise erwachte und von da aus fort- und nachwirkte, aus der innigen Fühlung der katholischen Romantik mit dem ganzen Bildungsleben der deutschen Nation und aus der subjektiven, persönlichen Kunst- und Lebensleistung einer Reihe bedeutender, hochbegabter Menschen![37])

4. Kapitel.

Die Entfaltung der Persönlichkeit.

Der moderne Persönlichkeitsbegriff.

Seit Michelet und J. Burckhardt ist es in manchen Kreisen fast zum Schlagwort geworden, daß erst die neuere Zeit den Menschen als geistiges Individuum, als Persönlichkeit entdeckt habe, während er im Mittelalter nur als Glied des Stammes, der Rasse, der Genossenschaft gekannt und gewürdigt worden sei. Menschen „mit aufgeschlagenem Visier" seien damals nur vereinzelt zu finden gewesen; erst mit Dante beginne jene Individualisierung, die in der Renaissance zu vollkommener Entfaltung gelangt (Th. Ziegler, L. Stein), die dann in anderer Weise durch Luther unvergleichlich gefördert worden sei (K. Sell). Den Gegensatz zur mittelalterlichen Gebundenheit vertiefen manche moderne Denker zum Gegensatz gegen das ganze christliche, vor allem das katholische Glaubens- und Lebensgesetz; die wahre Persönlichkeit vertrage eben gar keine Bindung durch außer und über ihr stehende Normen, sie entfalte sich nur nach eigenem Gesetz, in individueller Schönheit und Kraft (Stirner, Feuerbach, Nietzsche, E. Key u. a.). Diese Verherrlichung des Einzelmenschen hat auf die schöne Literatur, auf die Erziehungslehre und die praktische Lebenshaltung unserer Zeit den größten Einfluß gewonnen.

Fragen wir nach den charakteristischen Zügen der „modernen" Persönlichkeit, so tritt uns 1. die scharfumrissene Individualität oder Eigenart entgegen: „Persönlichkeit ist das, was ich mit niemand gemeinsam habe" (E. Key). Der Mensch wird um so mehr zur Persönlichkeit, je mehr er die Schablone, ja auch das geheiligte Vorbild flieht, je urwüchsiger er seine Sonderart zur Geltung bringt. Das Einzige und Einmalige ist das Wesentliche; es darf sich, wenn nötig, wider alle

sittliche und soziale Normierung auflehnen, alle Angleichung ans Allgemeine als unwürdige Dressur ablehnen. 2. Mit der Wahrung der Eigenart steht in Verbindung die hervorragende, aktiv tätige Kraft. Ohne sie gelingt es dem Ich meistens nicht, dem Drucke der äußeren Verhältnisse und ihrer abplattenden Einwirkung so zu widerstehen, daß die besondere Prägung des Charakters erhalten bleibt. Aber auch als selbständiger Vorzug gehört die rüstige, aggressive Kraftentfaltung zum modernen Ideal der Persönlichkeit. Die Schwäche, auch wo sie originell ist, die Tugend, auch wo sie im Dulden und Sichanschmiegen einzig ist, gilt nicht als persönlich; der Wille zur Macht, die Herrschaft über Natur und Schicksal, der Mut und Stolz des Helden ist ein notwendiger Zug im Bilde des echten Charakters. 3. Wie die neuere Philosophie im Selbstbewußtsein das begriffliche Wesen der Person erkennt, so schätzt die moderne Lebenslehre auch an der Persönlichkeit, d. h. an der entwickelten Person, den bewußten Selbstbesitz der Eigenart und Kraft. K. Lamprecht rühmt der „unendlich reichen, modernen Persönlichkeit die ganze Tiefe der Erkenntnis ihrer Selbst" nach. Daher auch in der Literatur der starke Zug zur Reflexion, zur psychologischen Zergliederung und Erschließung des Innern; eine hochmütige oder melancholische Selbstbetrachtung nimmt überhand. Damit geht Hand in Hand eine Auffassung der Freiheit und Selbstbestimmung, die den älteren sittlichen Vorstellungen widerspricht. Lösung von jeder verpflichtenden menschlichen Autorität und Überlieferung, ja volle Unabhängigkeit auch gegenüber göttlicher Autorität gilt als wahre Freiheit. Die Autonomie Kants, soweit sie noch an der Herrschaft einer allgemeinen Vernunftmaxime festhält, genügt der modernen Persönlichkeit nicht. „Bleibe dir selbst getreu!" das ist ihr erstes und höchstes Gebot. 4. Alles Wollen strebt nach einem Ziele, alle Entwicklung drängt zur Fülle und Höhe. So steht bei der modernen Persönlichkeit das eigene Selbst auch im Mittelpunkt des Strebens und aller Wert- und Glücksgefühle. Wenn die Treue gegen das Ich, der Gehorsam gegen das persönliche Lebensgesetz höchste Richtschnur des Strebens ist, dann muß folgerichtig die Selbstachtung und Selbstliebe, die Lebenssteigerung, das Sich-

Ausleben des Ich zum höchsten Zielgut werden. Die Selbstverleugnung im Sinne der christlichen Aszese, der Verzicht auf Lebensglück im Interesse des Nächsten gilt daher als unnatürlich. Aus dem Zusammenspiel der sich durchsetzenden Individuen soll von selbst diejenige Harmonie der menschlichen Beziehungen herauswachsen, die überhaupt für Menschen erreichbar und wünschenswert ist.

Die Persönlichkeit in der Geschichte.

Schauen wir uns nach der geschichtlichen Wirklichkeit um, die diesem Persönlichkeitsbegriff entgegenführt, so ist zuzugeben, daß der Fortschritt der Kultur unverkennbar einen Fortschritt in der Entwicklung der Persönlichkeit gebracht hat. Es läßt sich aber weder für irgendeine Zeit die „Entdeckung des Individuums" nachweisen, noch zwischen zwei Zeitaltern entwickelter Kultur eine so scharfe Grenze ziehen, wie sie angeblich zwischen dem Mittelalter und der neueren Zeit bestehen soll.

Selbst bei den sog. Naturvölkern gestattet die auffallende Ähnlichkeit der menschlichen Gesichtszüge noch keinen Rückschluß auf die schematische Gleichheit ihres Seelenlebens. Auch bei wilden Völkern ragen nach dem Urteil der besten Forscher eigenartig und stark begabte Personen führend aus der Masse hervor. Freilich, die seelische Individualisierung hält sich hier immerhin in engeren und festeren Grenzen. Mit der Mischung der Stämme, der Hebung des Verkehrs, der Mannigfaltigkeit der Arbeit gerät dann der leibliche und seelische Typus in Fluß und Bewegung; die kräftigere Verwertung und Ausbildung der Geisteskräfte erweitert das menschliche Gesichtsfeld und gestattet die Wahl verschiedener Lebenswege; solche Mannigfaltigkeit wirkt auch zurück auf die Person. Der Einzelne tritt geistig und sozial deutlicher aus dem Ganzen hervor; seine rechtliche Verantwortung steigert sich: — man straft nur mehr den Schuldigen, nicht die Sippe; die Person als solche wird als Rechtssubjekt anerkannt, nicht nur das Glied einer bevorzugten Kaste. Dadurch steigt das Individuum auch im eigenen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein; es trennt sich schärfer von der Außenwelt; es bemüht sich, sein Ich auch gegen die Welt durchzusetzen.

Zu dieser Entfaltung der Eigenpersönlichkeit waren schon die alten Kulturvölker gelangt. Die hieratisch starren Züge der ägyptischen Götter und der ideale Menschheitstypus griechischer Götterstatuen berechtigen nicht zu dem Schlusse, es habe in diesen hochentwickelten Völkern an scharfumrissenen, lebendigen Persönlichkeiten gefehlt (vgl. hiergegen die antike Porträtkunst). Wenn man die im Leben vorhandene Charakteristik nicht realistisch in die religiöse Kunst übertrug, so hing das mit dem Schönheitsideal der

damaligen Zeit zusammen; auch die Renaissance hat ja für die hohe Kunst das Prinzip der idealen Verklärung beibehalten. Die alte Geschichte zeigt tatsächlich viele wuchtig und eigenartig geprägte Gestalten; nur fehlt es fast allen an der tiefsittlichen Innerlichkeit. Diese Beseelung und Vertiefung des Menschen ist vom Christentum ausgegangen. Christus, in seinem Wesen die innerlichste, unabhängigste, schöpferischste Persönlichkeit, zwingt die Menschen, mit dem Hergebrachten und Äußerlichen zu brechen, ihr innerstes Seelenleben zu prüfen, ihre sittliche Kraft und Freiheit aufs höchste anzuspannen; er haucht ihnen das Bewußtsein göttlicher Kindschaft und himmlischer Berufung ein. So erscheinen uns die Helden der ersten christlichen Zeit bei all ihrer religiösen Einheit und Gleichheit doch nicht als schwächliche Wiederholungen, sondern als kernige, eigenartige Gestalten (Petrus, Paulus, Johannes; ebenso verschieden Origenes und Tertullian, Hieronymus und Augustinus, Antonius und Benedikt). Wenn man heute die Selbstbiographie und die lyrische Dichtung als eigenste Kennzeichen eines stark erwachten persönlichen Lebens hinstellt, so dürfen wir auf Augustinus und Ambrosius als auf hervorragende Zeugen jener literarischen Gattungen hinweisen. — Die Größe des Mittelalters lag zwar vorzüglich in der Schaffung einer einheitlichen, universalen Geisteskultur, nicht in der Herausbildung der Einzelpersönlichkeiten, vor allem nicht in der Bewunderung dieser individuellen Werte. Aber wie wir in den harmonischen Kunstwerken des Mittelalters doch eine Fülle scharf beobachteter, realistisch dargestellter Individuen vorfinden, so treten auch aus dem wirklichen Leben der mittelalterlichen Menschheit Persönlichkeiten von höchster Eigenart, Schaffenskraft und innerlich begründeter Selbständigkeit hervor; man denke nur an Karl d. Gr. und Alfred d. Gr., Otto III. und Barbarossa, Silvester II. und Gregor VII., Severin, Kolumba und Bonifatius, an Bernhard, Franziskus und Peter v. Amiens, Dante und Eckehart, Hildegard, Jeanne d'Arc und Katharina von Siena! Daneben gab es auch ganz „modern" aussehende Typen zügelloser Selbstherrlichkeit, tiefgehender moralischer und religiöser Zerrissenheit. Dante ist für unsere Frage bedeutungsvoll nicht nur wegen seiner persönlichen Genialität, sondern auch als dichterischer Führer durch eine überaus reiche Galerie kraftvoller mittelalterlicher Persönlichkeiten.

Der Humanismus förderte die Emanzipation des Individuums vom allgemeinen Glaubens- und Lebensgesetze, allerdings zunächst nur für die Geistes- und Kraft- und Glücksmenschen. Allmählich, nachdem die mittelalterliche Kultur durch die Reformation weiter erschüttert war, wurde dieser aufklärerische Individualismus in weitere Kreise verbreitet, die Freiheit des religiösen, geistigen und wirtschaftlichen Lebens als Rechtsgut aller Menschen anerkannt. Die Reformation stand an sich dieser Verherrlichung des natürlichen Menschen fern; sie entsprang umgekehrt einem starken Sünden-

bewußtsein, einem gefühlsmäßigen Drange nach religiöser Beruhigung. Dennoch ist sie grundsätzlich ein religiöser Subjektivismus, der sich nur widerspruchsvoll mit rationalen und dogmatischen Bindungen verträgt. Die gegenseitige Durchdringung dieser weltlichen und religiösen Ungebundenheit führt in der Sturm- und Drangperiode des 18. Jahrhunderts zu einem förmlichen Kultus der Persönlichkeit und Originalität, zu einer gefühlsmäßigen und praktischen Selbstbefreiung, die in ihren Folgen bald das wahrhaft Persönliche verzerrte und auflöste. Die hervorragendsten Vertreter des deutschen Idealismus (Goethe, Schiller, Kant, Fichte) bekämpften mit Ernst und Spott diese Übertreibungen und betonten vor allem den geistigen Kern der Persönlichkeit. Immerhin fanden auch sie, da sie keine höhere, lebensteigernde Einheit verpflichtender Art für den Wachstumsdrang der Individuen aufweisen konnten, keine rechte Versöhnung zwischen Welt und Ich, Gesetz und Freiheit, keinen gangbaren Weg, um das Fortwuchern und das erneute Starkwerden schrankenloser Selbstverherrlichung im neunzehnten Jahrhundert zu verhüten. — Die heutige Pflege und Betonung des Persönlichen zeigt viel Krankhaftes; sie verrät weniger das wirkliche Bewußtsein der Kraft und des Reichtums als vielmehr die vergebliche und unbefriedigte Sehnsucht nach solchen Gütern (Nietzsche). Die heutigen Weltmächte, Kapitalismus und Sozialismus, Militarismus und Nationalismus, Bildungsfanatismus und Journalismus, sind geradezu Todfeinde einer gesunden, lebensfrischen Entfaltung der Persönlichkeit.

Die einleitend erwähnte Übertreibung des Einflusses der Renaissance auf das Persönlichkeitsideal ist neuestens auch von Burdach als „Halbwahrheit" und als „verderblichster Bestandteil der Renaissancelegende" bezeichnet worden.[38])

Wert der individuellen Eigenart.

Suchen wir ein richtiges Werturteil über die moderne Auffassung der Persönlichkeit zu gewinnen, so fragen wir:

1. Wie haben wir die Individualität, das Einzigartige, Unnachahmliche der Person einzuschätzen? Auch die alte Philosophie erkennt dem Individuum eine realere, abgeschlossenere Art des Seins zu als dem abstrakt Allgemeinen, Gattungsmäßigen. Erst recht weiß sie den Wert der Person als des geistigen Individuums zu schätzen; „Person bedeutet das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich das Fürsichbestehen des vernünftigen Wesens" (Thomas).[39]) Gerade nach christlicher Anschauung ist der Mensch nicht bloßes Entwicklungsmoment der Welt, nicht bloße Funktion des Absoluten, sondern ein Wesen in sich und für sich (Substanz); und die Seele ist nicht nur ein Ganzes von Bewußtseinsvorgängen, son-

dern der lebendige, bleibende, unsterbliche Wesensgrund dieser Vorgänge. Durch seine Individualität, seine Verflechtung in einen bestimmten Organismus, seine Bindung an einen bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit, der Gesellschaft und der Geschichte empfängt jeder Menschengeist seine eigenartige Fassung, Prägung und Färbung. Aber diese individuelle Verschiedenheit ist doch nicht wertvoller als das „Tiefmenschliche" und Gottebenbildliche in den Seelen, als ihr gemeinsamer Geistesadel und sittlicher Beruf. Denn nur auf Grund dieses Geistesadels vermag sich das menschliche Einzelwesen über die Tierheit und den eigenen Gattungszwang zur selbständigen, charakteristischen Persönlichkeit zu erheben. — Vom Standpunkt der Kunst, die das Ideale in anschaulicher, sinnlicher Form verkörpern will, ist freilich die konkrete Mannigfaltigkeit die unerläßlichste Forderung. Dabei übersehen wir nicht, daß auch im echten Kunstwerk die veranschauliche Idee stets eine allgemeine Wahrheit und Bedeutung haben muß; wir finden weiter, daß die allergrößten Meister auf ihrer Höhe alles individuell und national Bedingte hinter sich lassen und Werke von absoluter, allgemeingültiger Schönheit schaffen. Die Ethik aber muß von vornherein den überragenden Wert des Allgemeinen, der höchsten und umfassendsten Lebensnormen betonen. An den sittlichen Gestalten der Apostel z. B. ist ihre gemeinsame Gottbegeisterung, Christusliebe und Opferwilligkeit zweifellos heiliger und wichtiger als die individuelle Verschiedenheit ihrer Tugend und Stimmung. Im Roman und auf der Bühne mögen titanische Bösewichter interessanter sein als ehrliche Christen und Biedermänner; wer möchte aber mit einem wirklichen Franz Moor oder einer Lady Macbeth unter einem Dache leben? Und welche Eltern sind im Ernste unzufrieden, daß sie nur wohlerzogene „Normalkinder" und nicht eine reizvolle Sammlung von Charakterköpfen aller Temperamente, Tugenden und Laster in ihrem Hause haben! So sehen wir: Die individuelle Eigenart ist ein Vorzug der Persönlichkeit, aber nicht der wichtigste; weit notwendiger und kostbarer als die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens ist die Durchgeistigung des Lebens mit höheren, bindenden und verbindenden Ideen.

Die Reflexion.

2. Das wirklich Wertvolle und Reizvolle der Eigenart wird nicht gefördert, sondern eher gefährdet durch die moderne Empfehlung der Selbstbesinnung, der reflektierenden Beschäftigung mit dem geliebten oder widerwärtigen Ich. Auch hier ist der Grundgedanke richtig: Aus dem Fürsichbestehen des persönlichen Wesens ergibt sich naturgemäß auch ein lebendiges Bewußtsein des Ich und seiner Erlebnisse; der geistige Selbstbesitz gehört zu den höchsten Vorzügen der Person. Mit der Ausbildung und Steigerung des Geisteslebens wächst auch diese Fähigkeit der lebendigen und scharfen Selbsterkenntnis. Aber die übertriebene Pflege der Reflexion, der rücksichtslosen oder empfindsamen Selbstschau, wie sie heute im Leben und in der Literatur geübt wird, ist für die seelische Gesundheit kein Gewinn, sondern eine offenbare Gefahr. Sie bedroht und zersetzt die Ursprünglichkeit und Wahrheit der Persönlichkeit, statt sie zu vertiefen.

Eine aus dekadenter Modestimmung, aus weichlicher Selbstliebe oder melancholischer Ängstlichkeit hervorgehende Zergliederung des Seelenlebens gefährdet vor allem die Charakterbildung. Nicht im Bewußtsein des Höchstpersönlichen, im „Entdecken" der Eigenart liegt deren Stärke; eher kann man sagen, die Naivität, die Unbewußtheit gehört zum Wesen echter Originalität. Beethoven hat so wenig über seinen Künstlerkopf philosophiert, wie Bismarck seine Zornausbrüche und klassischen Grobheiten bewußt überlegt hat. Die selbsterkannten Genies werden meist mit Recht von der Welt „verkannt". Die echten Genies leiden tatsächlich wohl auch unter der Verkennung des Menschen, äußerlich wie in ihrem Gemüte, aber sie leiden nicht ihrer Person wegen, sondern wegen des Großen und Göttlichen, das sie der Menschheit zu sagen haben, also wegen eines Gutes allgemeiner, überpersönlicher Art. Noch weit mehr ist die sittlich-religiöse Genialität, die christliche Heiligkeit, stets verbunden mit großzügiger Gleichgültigkeit gegen das Ich, mit demutvoller, kindlicher Selbstvergessenheit im Dienste übermenschlicher Ideale.

Tätige Kraft.

3. Die starke Einstellung des Denkens auf das eigene Ich schadet auch der vollkräftigen Energie und Tätigkeit. Aufrichtig schätzt auch die christliche Moral die lebendig tätige Kraft; ihr höchstes Vorbild, die göttliche Vollkommenheit, ist nicht untätige Substanz, sondern das absolute, durch sich bestehende Geistesleben (actus purus). „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Das persönliche

Daseinsziel des Christen ist „das ewige Leben", die sittliche Vollkommenheit; der Weg dahin ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten, eine Liebe „aus allen Kräften"! Energische Töne schlägt auch die Sittenpredigt des hl. Paulus an: stetes Wachstum bis zur Reife des Mannesalters, sittliches Vorwärtsstreben wie beim Wettlauf in der Rennbahn, Kampf wider die Macht der Finsternis und den Haß der Welt bis aufs Blut! Aber dem christlichen Ethos gilt nicht schon die starke, ungezügelte Naturkraft als echte Manneskraft. Manche Moderne fordern im Anschluß an Goethes Faust (2. Teil) zur vollen Persönlichkeit die Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte; dann müßten sie, um konsequent zu sein, auch im Innern des Menschen alle Naturgewalten der Herrschaft und sittlichen Leitung des Geistes unterstellen. Auch in der Seele gibt es brandende Wogen, die eingedämmt, unheimliche Feuergluten, die bezähmt werden müssen, wenn die bewegende Kraft nicht in wilde Zerstörung ausarten soll. Man wendet wohl ein, so manche zerstörende Kraftnatur habe für die weitere Entwicklung der Menschheit durch ihren Trotz und ihre Lästerungen befreiender gewirkt als die Frommen durch ihre Güte und ihre Lobgesänge. Nehmen wir einmal an, das sei wahr; diese Verströstung auf eine künftige, unpersönliche Kulturwirkung vermag aber nicht den inneren Schaden aufzuwiegen, den die wirkende Person — um diese handelt es sich hier — erlitten hat, indem sie ihre sittliche Würde und Harmonie preisgab. Die wahre persönliche Kraft zeigt sich oft mehr in der Widerstandskraft gegen äußere Reize und gegen den inneren Drang der Leidenschaft, mehr im Dulden und Entsagen als in machtvollen äußeren Taten. Glänzendes Handeln nach außen bedeutet stets ein Ausgeben seelischer Energie; wer sich nicht zuvor innerlich sammelt und einschränkt, wer sich nicht bewußt enthält und zusammenhält, wird bald von diesem Ausgeben geschwächt und entleert werden. Das Wort Goethes: „Niemand, als wer sich selbst ganz verleugnet, ist wert zu herrschen und kann herrschen," ist tatsächlich ein Bekenntnis zu dem Prinzip der Aszese, das die katholische Moral stets als ein wichtiges Moment der Charakterbildung angesehen und gepflegt hat.[40])

Die Eigenart des Menschen reicht nicht aus, um ihn zur großen Persönlichkeit zu machen, wenn sie nicht zugleich Ergreifen eines gewaltigen, höheren Lebensinhalts ist. Die Selbsterkenntnis der „unendlich reichen modernen Persönlichkeit" bleibt ein leeres Wort, solange man uns nicht sagt, worin dieser neue, überlegene Reichtum bestehen soll. Die Wucht und Kraft des Handelns kann nicht so entscheidend den Wert des Menschen bestimmen wie die Zielrichtung, in der sie vorgeht. Ja, auch die geistige Sammlung und Selbstbewahrung hat solange keinen rechten Sinn, als dieses Selbst nicht innerlich würdig ist, so streng bewacht und behütet zu werden; auch die aszetische und stoische Selbstbewahrung wird zur traurigen Selbstabschließung, wenn die Verbindung mit den höheren Lebensquellen fehlt, die das Dasein des Menschen wahrhaft heben und ausfüllen.

Selbstbestimmung u. Selbsterhöhung.

4. So bringt denn auch die freie, autonome Selbstbestimmung den Menschen nicht weiter; sie treibt ihn vielmehr fruchtlos im Kreise herum ohne ein festes Gesetz, ohne ein erhabenes, unerschütterliches Ziel. Das Wort Selbstbeherrschung, Selbstbestimmung schließt schon die Unterscheidung eines doppelten Ich ein, eines gebietenden, herrschenden und eines gehorchenden, bestimmungsbedürftigen. Diese Teilung hätte keinen Sinn, sie wäre Selbstquälerei, wenn das höhere Ich ebenso endlich und beschränkt, wenn es genau so „Ich" und „Individuum" wäre wie das niedere. Nur dadurch, daß das gebietende Ich der Herold einer höheren Welt ist, daß es die Gesetze des Weltganzen, der sittlichen Ordnung, der absoluten Weisheit verkündet, mit anderen Worten nur dadurch, daß es ein gotterfülltes Ich ist, besitzt es die Autorität, dem niederen, empirischen Ich Gesetze zu geben. — Der Mensch ist ja auch in seiner physischen und seelischen Entwicklung derart an allgemeine, weltbeherrschende Gesetze gebunden und auf die Zufuhr aus der Sinnes- und Kulturwelt angewiesen, daß nur die sonderbarste und widerspruchsvollste Einbildung ihn auf den Gedanken bringen kann, er sei in der höchsten, sittlichen Region sein eigener und oberster Gesetzgeber. Seine wahre Größe und Ehre liegt vielmehr darin, daß der Mensch die große Gesetzlichkeit der Welt und des Lebens innerlich fassen und begreifen kann, und daß er aus dieser höheren Beseelung heraus nun auch sich selbst Gesetze zu geben vermag, die das Allgemeine individuell ausprägen und ins Leben setzen.

Nur bei solcher Eingliederung in die geistige und sittliche Gesamtordnung wird die Person, das in sich geschlossene Menschenwesen, auch in rechter Weise aufgeschlossen für die Lebenskräfte, die das Universum durchwalten, für die Lichtstrahlen, die aus Gottes Gedanken- und Gnadenwelt herabdringen. Nur so erlangt sie jene Lebenssteigerung und Lebensfülle, die der moderne Schwärmer vergebens durch ungehemmte Selbstentfaltung zu erringen hofft. Schon der Pflanzenkeim gelangt zu seiner typischen Vollendung und Größe nicht dadurch, daß er die im Samen enthaltenen Kräfte „auslebt"; er saugt die nährende Kraft aus dem Boden, aus der Luft und dem Sonnenlichte an sich heran. So muß auch der innere Adel und Reichtum, der das echtpersönliche Leben auszeichnet und der erst den Anspruch verleiht auf würdige Selbstliebe und Selbstentfaltung, erklärt und abgeleitet werden aus einer Quelle der sittlichen Kraft und Veredlung. Auch in der geistigen Welt herrscht ein Energiegesetz, so bemerkt der Sache nach schon Augustin, das für jede Lebenssteigerung eine entsprechende Ursache verlangt; auch im geistigen Wachstum bedarf es einer Lebenssonne, aus der das Denken und Glauben, das Hoffen und Lieben unerschöpfliche Anregung zieht.

Herder spricht in seinem Gedichte „Das Ich" von einem engen Ich, das wir durchbrechen sollen; er versteigt sich zu der Mahnung: „Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o Freund, die ärgste Feindin, die Persönlichkeit!" Nur scheinbar widerspricht dieses Wort dem vielzitierten Ausspruch Goethes: „Volk und Knecht und Überwinder, — Sie gestehn zu jeder Zeit: — Höchstes Glück der Erdenkinder — Sei nur die Persönlichkeit! — Jedes Leben sei zu führen, — Wenn man sich nicht selbst vermißt, — Alles könne man verlieren, — Wenn man bliebe, was man ist." Allein Goethe spricht nicht selbst diese Worte; es ist ein Bekenntnis Suleikas, auf das sogleich die Antwort Hatems folgt: „Kann wohl sein! So wird gemeinet; — Doch ich bin auf andrer Spur: — Alles Erdenglück vereinet — Find' ich in Suleika nur. — Wie sie sich an mich verschwendet, — bin ich mir ein wertes Ich; — Hätte sie sich weggewendet, — Augenblicks verlör' ich mich!"[41]) Die ganze Stelle enthält also ein nur anscheinend scherzhaftes, tatsächlich aber sehr ernstes Bekenntnis Goethes zu der Wahrheit, daß das menschliche Ich sein Wert- und Glücksgefühl nicht allein aus sich selbst, sondern zum größten Teil aus Wesen außer und über ihm schöpft. „Was ist

denn", so fragt Goethe ein anderes Mal, „überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äußeren Welt an uns heranzuziehen und unseren höheren Zwecken dienstbar zu machen?"[42])

Persönlichkeit u. Gottesglaube.

Unseren höheren Zwecken! Dieses Wort empfängt beim Christen den deutlichsten und vollsten Klang, während es für den natürlichen Idealismus stets etwas Verschwommenes und Abstraktes behält. Die überpersönlichen Zwecke des Diesseits, die Kultur und das Gemeinwohl, ragen zu wenig in die innere Welt der Persönlichkeit hinein; und wo sie es zu tun versuchen, bedrohen sie meist die berechtigte Selbständigkeit des Individuums. Der Fortschritt der Kultur wird leicht zum Götzen erhoben, dem die sittliche Reinheit und Würde der Einzelseele geopfert wird. Auch die Gemeinschaft schreitet bei ihrem Wohlfahrtsstreben nur zu oft über die edelsten und feinsten Werte der Persönlichkeit hinweg. Die pantheistische Fassung der höchsten Daseinszwecke wirkt erst recht ungünstig auf die Wahrung und Wertschätzung des individuellen Lebensrechts ein. Ein unbewußter, unfreier Weltgott bedeutet zu wenig für den lebendigen Menschen, der sich des Bewußtseins und der sittlichen Freiheit rühmt; der Mensch stände in gewissem Sinne über Gott! Ein solcher Gott bedeutet anderseits zu viel für den Menschen; denn er absorbiert das geschöpfliche Fürsichsein, er erkennt dem geistigen Individuum keine dauernde, ewige Existenz zu. Nur der christliche Gott, der selbst als lebendige, in sich ruhende Geistigkeit auch die höchste Persönlichkeit ist, der zugleich wirkliche, für sich bestehende Wesen nach seinem Bilde ins Dasein gerufen hat, bietet dem konsequenten ethischen Denken die Möglichkeit, den menschlichen Persönlichkeitswillen mit dem Gesamtzweck der Schöpfung in Einklang zu setzen. Einem lebendigen, allwissenden Gott gegenüber besitzt die menschliche Innerlichkeit als solche etwas Ernstes und Verantwortungsvolles; vor dem heiligen, allgütigen Gott kann die Seele sich ihrer Schranken und Fehler wie ihrer glänzendsten Vorzüge vollbewußt werden, ohne daß sie aus der Demut und dem rechten Gleichgewicht herausfällt. Die Vorsehung Gottes umfaßt liebend nicht nur das Ganze, sondern auch alles einzelne; daher berechtigt, ja verpflichtet

sie mich, auch meine Eigenart und Lebensaufgabe kräftig durchzusetzen. Der Aufblick zu diesem Gott macht mich selbständig gegenüber den Forderungen der Menschen, selbstgenügsam gegenüber der Gunst und Ungunst des Schicksals, selbstvertrauend bei aller Enttäuschung und Schwäche, bei aller Übermacht der Natur und des Todes. Das ethische Denken, sagte ich, verbürgt die Möglichkeit solcher Entfaltung der Persönlichkeit: aber nur das beharrliche Wollen gibt uns die Wirklichkeit. Und das Wollen ist die persönliche Tat des einzelnen, nicht die bloße Folge edler Grundsätze. Vergleichen wir dieses Wollen der Menschen, so drängt sich freilich nicht selten das Wort auf die Lippen: „Die Kinder dieser Welt sind in ihrer Art klüger als die Kinder des Lichtes!“ Das moderne Ideal der Persönlichkeit ist einseitig und insofern falsch; es enthält aber wahre Gedanken und wertvolle Anregungen, die sich in manchen hervorragenden Menschen eindrucksvoll darleben; und so bedeutet dieses Ideal praktisch einen Appell an die Bekenner des Christentums, auch ihre höheren Ideen mit entsprechender Kraft zu verkörpern, ihren volleren Wahrheitsbesitz durch ein gesteigertes individuelles Wollen fruchtbar zu machen.

Kirche und Persönlichkeit.

Die katholische Kirche hat die erwähnten religiösen Ideen in die Welt eingeführt. Sie hat in ihrer Seelsorge, in ihrer Rechtspflege, in ihrem Einfluß auf das Kulturleben die Achtung vor der Persönlichkeit durchgesetzt, vor der Person jedes Menschen, des Kindes, des Armen, des Sklaven. Sie sorgt auch für die Ausgestaltung persönlichen Lebens, vor allem in ihrer sittlichen Lehre und Erziehung; wie betont sie den Wert der Seele, die Gewissensreinheit, die freie Berufswahl, die mystische Verinnerlichung; wie steigert sie durch ihre lebendige Jenseitsstimmung die persönliche Verantwortung ins Ungemessene! Meint doch Nietzsche einmal, die Kirche verdanke ihren Sieg der Schmeichelei vor dem Individuum, die in der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit liege! Die Kirche muß für die rechte Entfaltung der Persönlichkeit schon darum ein hohes Interesse hegen, weil sie mehr wie jeder andere Glaube ihre Wirksamkeit durch lebendige Personen ausübt, weil sie ihre Wahrheit, Gnade und Hirten-

sorge durch priesterliche Organe in die Menschheit hineinträgt. Die Ansprüche, die sie an jeden Priester stellt, sind so hoch und vielseitig (Predigt, würdevoller Kultus, Jugendunterricht, Beichtstuhl, sittlich-soziale Beratung, vorbildliches Leben), daß schon die pflichtmäßige Berufstreue des Priesters eine eindringende Schulung des Charakters voraussetzt. Die Katholizität der Kirche, die Gleichberechtigung der verschiedenen Nationen in ihrem Schoße, die Mannigfaltigkeit der Heiligen aus allen Völkern und Ständen bewahrt nicht minder vor einer schematischen, unlebendigen Auffassung des Glaubens und der Vollkommenheit; so wird auch für die diesseitige Kirche in ungezwungener Weise die Tatsache illustriert, daß „im Hause meines Vaters viele Wohnungen sind", daß am christlichen Himmel „ein Stern vom Sterne sich in seinem Glanze unterscheidet". Und mag die Kirche heute besonders genötigt sein, einem zerstörenden Subjektivismus und falschen Heroenkult entgegenzutreten, soviel bleibt gewiß, daß sie das Aufwachsen und Aufsteigen kraftvoller Persönlichkeiten in ihrem Lebensganzen, in ihrem eigensten Interesse erstreben und fördern muß.

1. Die objektive Größe und Allgemeinheit des Katholizismus macht die eigenartige Ausprägung seiner Gedanken und Gaben in schöpferischen, starken Individuen nicht entbehrlich. Selbst die ewige Gotteswahrheit ist auf Erden dadurch siegreich geworden, daß sie in der menschlichen Person Christi Fleisch angenommen hat. Auch die Boten des Gottessohnes, die Apostel, haben es als ihre Pflicht empfunden, in ihrer Person die „Herrlichkeit des Herrn" lebendig widerzuspiegeln (II Kor. 3, 18). Die großen kirchlichen Lehrer, Ordensstifter usw. haben mindestens so tief und nachhaltig durch ihr lebendiges Wort und Beispiel, durch den hinreißenden Eindruck ihrer Person gewirkt wie durch ihre Schriften oder Gesetze; man denke an Augustin, Bernhard, Franz von Assisi — und auf der Gegenseite an Luther! Die ganze Heiligenverehrung der Kirche ist der weltgeschichtliche Beweis, daß in ihrem Reiche nicht nur das unpersönliche Dogma, das Normative und Institutionelle Geltung hat, sondern auch die lebendige Mannigfaltigkeit des Persönlichen, ja ein wirklicher „Kultus" der Persönlichkeit! Die konkrete geschicht-

liche Betrachtung der Heiligen zeigt überdies, daß ihre Charaktere realistischer, menschlicher, gegensätzlicher gewesen sind, als man es nach dem Stil der Legende vermuten sollte, daß die Kirche jederzeit nicht nur die verklärte Milde und Frömmigkeit, sondern auch die kraftvolle Größe des Denkens und Schaffens durch den Heiligenschein geehrt hat. Je tiefer ein Geist in die höhere Welt der göttlichen Wahrheit eindringt, um so mehr ergreift ihre Erhabenheit, Vielseitigkeit und praktische Bedeutung alle Kräfte seiner Seele; und da die Seele jedes einzelnen Menschen individuell bestimmt ist, so muß diese Erregung und Anspannung der Kräfte von selbst eine Steigerung der persönlichen Eigenart hervorrufen. Betrachten wir die Entwicklung der Dichtkunst, der Malerei usw.; wie groß und originell erscheint auf diesen natürlichen Gebieten der Reichtum der Formen und Schöpfungen, in denen dieselben Grundgedanken und Grundprobleme des Menschenlebens sich immer wieder künstlerisch verkörpern! Wenn also im religiösen Denken und Bilden einer Zeitperiode kein frischsprossendes Leben, wenn in ihrem sittlichen und sozialen Schaffen keine persönliche Kraft und Leistung hervortritt, so ist das ein Zeichen nicht allein dafür, daß man die wahre Subjektivität und Freiheit in der Religion zu wenig schätzt und pflegt, sondern auch dafür, daß man das Objektive und Göttliche der Kirche nicht in der rechten Art, mit der ganzen Hingabe, dem ganzen Aufgebot der seelischen Kräfte sich zu eigen macht. Wo die Glaubens- und Sittenlehre nur einseitig schulmäßig angeeignet wird, wo das Brot der Seelennahrung nur im Glauben aufgenommen, nicht auch im Denken und Fühlen zu Fleisch und Blut, zu persönlicher Gesinnung und Lebensweisheit umgewandelt wird, da hat es meist auch bei der öffentlichen und privaten Verkündigung der Religion an dem echtpersönlichen Leben, an jenem unnachahmlichen Ton der Überzeugung gefehlt, der allein von Herz zu Herzen überströmt und neues Leben wachruft.

2. Es ist ein ungerechter Vorwurf, der Anschluß an die Kirche, die „Gefügigkeit gegen die Hierarchie“ mache zaghaft und raube der Persönlichkeit die selbstbewußte Kraft und Fruchtbarkeit, wie das Beispiel mancher Konvertiten zeige. — Tatsächlich sind Joost van der Vondel, L. von Stolberg, New-

man u. v. a. gerade nach ihrer Konversion besonders fruchtbar geworden. Auch Galilei hat nach seiner Verurteilung und nach seiner „Loslösung von der damals so sterilen Kopernikanischen Polemik der Welt in seinen ‚Discorsi' die reifsten Früchte seiner genialen Lebensarbeit gegeben" (W. Foerster);[43]) das sind nur einige Beispiele. Anderseits kann freilich die Hochschätzung der äußeren Gleichförmigkeit und der sittlichen Reinheit (als Meidung alles Sündhaften und Gefährlichen) in gläubigen Kreisen zu einer Furcht vor Ärgernissen, zu einem Fernbleiben von kühnen und großen Aufgaben führen, die nicht nur der äußern Macht- und Kulturstellung der Kirche schadet, sondern auch innerlich den starken dramatischen Zug im Christentum verkennt und zum Geiste der großen Zeitalter kirchlichen Schaffens im Widerspruch steht. Der Grundsatz, daß man nie eine Sünde tun darf, auch nicht, um gewaltige Kulturerfolge zu erzielen, ist durchaus festzuhalten; aber ebenso sicher ist, daß man aus höheren Rücksichten bisweilen Anstöße und Sünden zulassen darf, und daß man ohne solchen Weitblick mit dem Wachstum des Unkrauts auch das Aufkommen und Starkwerden des Weizens verhindern würde. Nicht nur die Weltregierung Gottes bedient sich dieses Rechtes; je höher und weitreichender eine irdische Autorität ist, um so eher darf auch sie jener Maxime Raum geben.[44]) Die Kirche hat den Zölibat des Klerus nicht preisgegeben, obschon die Entweihung desselben durch schlechte Priester oft genug zu den schmerzlichsten Verlusten und Ärgernissen Anlaß gab; das Papsttum hat seine Kunstpflege nicht eingestellt und seine Gemälde- und Antikensammlungen nicht geschlossen, obgleich rigoristische und ängstliche Mahner auf die Seelengefahr, die damit verbunden sei, hinwiesen. Schon der hl. Augustin bemerkt, daß die geniale Kraft, selbst die religiöse, sich selten in völlig korrekter, gradaufsteigender Linie entwickelt; er erinnert an den jähen Zorn des jungen Moses, an die Leidenschaftlichkeit des Petrus, an die Verfolgungswut des Saulus und bemerkt dazu, ein solcher nicht gemeiner Kraftüberschwang offenbare eine reiche und fruchtbare Geistesanlage, die man wie üppiges Ackerland zwar vom Gestrüpp und Unkraut reinigen, aber nicht geringschätzen und ersticken dürfe.[45]) Augustin selbst ist ein Beispiel solcher Entwicklung geworden; und die gefeiertsten

Männer der katholischen Vorzeit, Konstantin und Karl der Große, Dante, Michelangelo und Cervantes, bestätigen mehr oder weniger dieselbe Beobachtung. Es ist für Krittler leicht, an großen, weithin sichtbaren Erscheinungen Fehler aufzudecken; aber es ist weder gerecht noch heilsam, wegen solcher Schatten ihre großen und leuchtenden Verdienste zu übersehen; es ist ebensowenig klug und gerecht, kraftvoll denkenden und schaffenden Zeitgenossen ein Verbrechen zu machen aus einzelnen Entgleisungen, die man selbst nur vermieden hat, weil man sich nie zu höherem Fluge und zu größerer Mühe im Dienst der Kirche aufgerafft hat. Auch bei allgemeinen Zeitbedürfnissen und Zeitbewegungen, ich erinnere etwa an die Reform des Theaters, bringt uns die bloße Enthaltungspolitik nicht weiter. Sittlicher Ernst und Eifer, so sehr er an Wert allen Kunstgenuß übersteigt, darf sich doch nicht in die Hoffnung einwiegen, jemals alle Gefahren der Sünde auf Erden beseitigen zu können; auch der Katechismus verbietet uns nur die „nächste" Gelegenheit zur Sünde. Halten wir in der Auffassung des christlichen Charakters das wahrhaft Kindliche, den Geist der Unschuld und Einfalt fest, nicht minder das echt Weibliche, den Geist der Innigkeit und Zartheit; aber pflegen wir auch die echte Männlichkeit, den Mut des Kampfes, des offenen Wortes, der mitschaffenden und neuschaffenden Tatkraft!

Ohne sich von dem einseitigen und schnell verblassenden Ideal der Persönlichkeit, wie es die Moderne aufweist, betören zu lassen, kann und soll der wahre Christ sich am heutigen Ringen nach Kraft und Bestimmtheit, nach Freiheit und Lebensfülle in der Weise beteiligen, daß auch in seiner Person die bloße Anlage und Gabe durch tätige Arbeit zum lebendigen Vollbesitz heranreift; daß alles sinnlich Dumpfe, Unklare und Rohe zu hellem Bewußtsein und edlem, durchgeistigtem Leben erwacht; daß er sich der Schule des Gehorsams gern unterzieht, aber nicht, um Sklave zu werden, sondern um das Gesetz innerlich hochzuschätzen und frei und freudig zu erfüllen; daß er sein niederes, erdhaftes Selbst bekämpft und abtötet, nicht um zu „sterben", sondern um zu „werden", um durch Kampf zum Siege, durch Entsagung zur Vollendung und Verklärung emporzusteigen.

5. Kapitel.

Autorität und Freiheit.

Moderne Überspannung des Freiheitsprinzips

Die beiden mächtigsten Umwälzungen, welche die neuere Zeit kennt, die Reformation und die Französische Revolution, sind geschehen im Namen der Freiheit, zur Sprengung innerer oder äußerer Fesseln, die den Menschen an angeblich unberechtigte oder veraltete Autoritäten banden. Der Gegensatz dieser beiden Mächte, der Autorität und Freiheit, geht durch die ganze Neuzeit wie eine stets zu gefährlichen Entladungen geneigte elektrische Spannung hindurch; er hatte schon vor dem Weltkriege auf allen Kulturgebieten eine besondere Zuspitzung erreicht. Ein bekannter französischer Freigeist, C. Flammarion, erschrak vor den Folgen der Autoritätslosigkeit in seinem Heimatlande, vor der „Herrschaft der Apachen und Anarchisten"; er beschuldigte die Staatslenker und Professoren, sie hätten den Samen zu solcher Zerrüttung ausgestreut, indem sie den Materialismus begünstigten und die Idee Gottes systematisch aus der Erziehung des Volkes entfernten. „Ohne Gewissen ist keine Erziehung möglich, und Gewissen gibt es nicht ohne ein göttliches Ideal!"

Die soziale Not und Verworrenheit der Zeit ruft in der Tat nach einer sittlichen Neubegründung der Autorität. Seit mehr als einem Jahrhundert hatte der revolutionäre Liberalismus die schrankenlose Freiheit der Bürger, der Stände, der Völker zur Grundidee des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens gemacht; alle verpflichtende Bindung an natürliche, aus Gott stammende Autoritäten war mehr und mehr aus dem Staats- und Gesellschaftsleben geschwunden. Im Wirtschaftsleben gelangte zunächst die Freiheit im Sinne ungebundener Gewinnsucht der Unternehmer zur Herrschaft; die sozialistische Gegenströmung führte nur das andere Extrem, den ebenso

egoistischen Erwerbs- und Freiheitstrieb der Arbeiter, in die Höhe. Während dieser Kämpfe zeigte sich überall die unsichere, in der Grundlage erschütterte Stellung der Autorität in der modernen Familie und Gesellschaft. Weil man die Staatsgewalt selbst entweder nach Rousseauscher Art aus der unumschränkten Volkssouveränität herleitete oder als reines Produkt geschichtlicher Machtverhältnisse erklärte, mußte naturgemäß die christliche Idee des Gehorsams verkümmern, die Staatsgesinnung zu äußerlicher Anbequemung an die überragende Macht des Staates herabsinken. Dazu kam, daß die Staaten selbst untereinander sich durch kein sittliches Rechtsband verpflichtet fühlten, sondern offen zu autonomer Machtpolitik bekannten. Dieser ganze, innerlich unhaltbare Zustand führte zur erschreckenden Katastrophe des Weltkrieges. Dem blutigen Zusammenprall der Staaten folgten grundstürzende innerstaatliche Kämpfe; die Zersetzung drang weiter hinunter in die Gesellschaft und Familie, heilige Bande der Ehrfurcht zerreißend; eine zuchtlose Jugend weckt heute die schlimmste Ahnungen bezüglich der Zukunft. In einer Zeit, die an sich voll Elend, Verwirrung und Unruhe ist, soll ein Volk neue demokratische Freiheiten gebrauchen lernen, soll es zu neuen, des alten Glanzes entbehrenden Obrigkeiten mit patriotischer Achtung und Treue emporschauen!

Eine solche Neugestaltung, ein solcher für das Volkswohl unentbehrlicher Ausgleich zwischen gesellschaftlicher Autorität und Freiheit ist tatsächlich unerreichbar ohne eine sittliche Erneuerung der Menschheit. Äußere Legalität und Ordnung sind immer leerer, haltloser Schein ohne innere Gewissenhaftigkeit. Die staatliche Gewalt mag alles andere befehlen können; die erste Verpflichtung, daß man ihre Befehlsmacht anerkennt, kann sie selbst nicht begründen. So rächt sich aller Positivismus; ein Staat, der keine Gewalt über sich erkennt, hat auch keinen Helfer und Anwalt, der ihn vor dem Gewissen rechtfertigt, wenn äußerer Zwang versagt. Der Einzelmensch ist sich selbst der Nächste; er ist nicht geneigt, sich fremdem Willen zu beugen, das Wohl der Gemeinschaft dem seinigen vorzuziehen, wenn nicht ein höheres, sittliches Gesetz ihn dazu verpflichtet. Wo aber finden wir sittliche Grundlagen und

Kräfte, die stark genug sind, die wankende soziale Ordnung zu stützen, wo sittliche Heilmethoden, die den echten Gemeinsinn in der Tiefe der Seele wiedererwecken! Herrscht nicht auch auf dem Gebiete der Sittenlehre heute eine Verschiedenheit der Meinungen, die an Anarchie grenzt? Bleiben nicht die meisten Ziele moderner Ethik völlig im Diesseits stecken, auf dem Kampfplatz egoistischer Interessen oder auf der Ebene menschlich-sozialer Wohlfahrtsziele, also auf einem Standort, der uns keinen weiteren, erhebenderen Ausblick gestattet, als wir ihn schon besaßen? Wirft man nicht den Einzelgeist, der nach einer Vertiefung der sittlichen Forderung ausschaut, wieder auf sich selbst zurück, wenn man ihm sagt, eine tiefere Verpflichtung gebe es nicht als die Autonomie, die Selbstgesetzgebung? Nicht nur die Philosophen und die „Adelsmenschen" nehmen eine solche Selbstherrlichkeit in Anspruch; bei der herrschenden Freiheit und Gleichheit erkennt heute jeder sich für befugt, das „selbständige Gewissen" als „Sonnentag seiner Sittlichkeit" auszurufen! Wie wird es bei einer solchen Individualisierung der Ethik möglich sein, die Pflicht der sozialen Unterordnung auf eine festere Grundlage zu stellen? Die Zähmung der selbstischen, antisozialen Instinkte ist tatsächlich nur durch eine religiöse Ethik, die Befestigung der bürgerlichen Autorität nur durch die höhere Autorität Gottes möglich; „ein Gewissen gibt es nicht ohne ein göttliches Ideal!"[46])

Diese religiöse Begründung der Moral, die Zurückführung aller Verpflichtung auf eine höchste Wahrheit, Güte und Heiligkeit leidet aber in der heutigen Kulturwelt an derselben Erschütterung, die das sittliche und soziale Leben ergriffen hat. Zu anderen Zeiten, da man sich gegen die äußere Ordnung empörte, glaubte man wenigstens an eine höchste, weltbeherrschende Wahrheit, an absolute, gottentsprungene Gesetze und Rechte; ja man berief sich eigens auf sie, um die äußere Freiheit zu erkämpfen. Damals durfte man hoffen, von solchen allgemeingültigen Wahrheiten aus wieder den Weg zurückzufinden zu einer sittlich-sozialen Belehrung und Verständigung. Die moderne Religionsphilosophie hebt aber gerade für die höchsten Lebensfragen die Basis einer gemeinsamen Wahrheit auf; sie überläßt das Individuum gerade

hier völlig seinem persönlichen Erlebnis, einer selbständigen, subjektiven Gemüts- und Willensentscheidung. Wer das Auge nicht verschließt vor der einzigartigen Bedeutung, die das Religiöse und überhaupt die absolute Seite des Lebens für alles Relative und Endliche besitzt, der muß zugeben: Diese modernistische Religionsauffassung trägt mit die Hauptschuld an jener Isolierung und Vereinsamung des Ich, die nicht mehr zu überbieten ist; mit ihr ist der letzte Schritt geschehen, um den Konflikt zwischen Autorität und Freiheit auf allen vorerwähnten Gebieten unheilbar zu machen.

Die religiöse Autorität als letzter Halt.

Die katholische Kirche lehrt und schätzt in einzigartiger Weise die metaphysische Wahrheitskraft des Geistes, die Möglichkeit einer natürlichen, aller menschlichen Vernunft einleuchtenden Religion. Aber sie weiß zugleich aus der Geschichte und aus ihrer Kenntnis des Menschenlebens, daß es um Religion und Sitte, um Erziehung und soziale Ordnung schlecht bestellt sein würde, wenn Vernunft und Philosophie allein berufen wären, über Gott und Seele, Freiheit und Unsterblichkeit Licht zu verbreiten: erst die Offenbarung hat auch der natürlichen Religion Halt, Festigkeit und Ausbreitung gegeben. Und Offenbarung bedeutet ein Kundwerden göttlicher Autorität, eine übernatürliche Mitteilung von Wahrheiten und Gesetzen, die sich nicht durch Einsicht, sondern durch Glauben durchsetzt, durch Ehrfurcht gegen Gott, die absolute Wahrheit und Heiligkeit. Diese göttliche Autorität erscheint und wirkt durch menschliche Autoritäten hindurch, durch beglaubigte Organe und Boten Gottes an die Menschheit; sie offenbart sich am vollkommensten in der Person des Erlösers, der in wunderbarer Weise göttliche Würde und Macht mit höchster menschlicher Autorität verbindet. Dieser Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, diesem ganzen autoritativen Charakter der Offenbarung entspricht es ohne Zweifel, daß der Geist Christi auch in einem sichtbaren Organismus auf Erden fortlebt, daß der Schatz seiner religiösen und sittlichen Wahrheit durch ein autoritatives Lehr- und Hirtenamt behütet und verwaltet wird. In diesem großen kirchlichen Organismus lernt der Christ von Jugend auf eine Einfügung ins größere Ganze, eine Unterord-

nung unter ein einheitliches und eindringliches Lebensgesetz, die ihm bei aller Strenge doch nicht als Druck, sondern als Wohltat erscheint. Durch gläubige Hingabe an die von der Kirche vorgestellten Gotteslehren übt der Menschengeist in der innerlichsten und freiesten Sphäre des Lebens einen Verzicht auf individualistische Selbstbehauptung, eine Huldigung vor der höchsten und heiligsten Autorität, die naturgemäß seinem ganzen Leben und Handeln eine Stimmung des Gehorsams mitteilen muß; wie umgekehrt der Unglaube darum „die unheilbarste Wunde" des irdischen, vom Zeitgeist beherrschten Menschen ist, weil er „in seinem Gefolge Hoffart und Mangel an Ehrerbietung im ausgedehntesten Sinne des Wortes" mit sich führt (v. Stolberg).[47]) Diese tiefdringende Schulung erfaßt auch nicht nur die Einfältigen und Mittelmäßigen, wie es der Spruch nahelegt: La médiocrité fonda l'autorité! Da der kostbarste Wahrheitsschatz der Kirche in den übernatürlichen Geheimnissen liegt, die kein irdischer Verstand durchdringt, so muß die Kirche von allen ihren Gliedern, von den genialsten wie den einfältigsten, von den Lehrern wie den Schülern, wesentlich dieselbe Glaubenshingabe fordern; auch hierdurch stärkt und erleichtert sie den freudigen, pietätvollen Gemeinsinn, bei dem Autorität und Freiheit in eins verschmelzen.

Von der Hochwarte dieses Glaubens aus hat sich in der Kirche eine natürliche Religion und Philosophie herausgebildet, die in starker Strömung durch die Jahrhunderte weitergeht, die auch heute durch Klarheit, Konsequenz und Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande jedem System moderner Weisheit überlegen ist. Durch den Glauben hat das „Du sollst" des Sittengesetzes eine autoritative Kraft und Sicherheit gewonnen, die von keiner philosophischen Reflexion erreicht wird; das deutliche, majestätische Gebot des Allmächtigen und Allweisen besitzt einen andern Klang als der Imperativ einer Vernunft, die das Göttliche nur von ferne, nur mittelbar und in mannigfacher Trübung erfaßt. Wir würden auch die Gesetze der natürlichen Sittlichkeit, so bemerkt einmal Kant, bis heute nicht mit solcher Klarheit erkannt haben, wenn das Evangelium sie uns nicht gelehrt hätte.[48]) Wir erleben sofort eine traurige Verdunkelung der wichtigsten

sittlichen Grundsätze, wo das freie Denken eine Zeitlang der Offenbarung den Rücken kehrt; ist es ja heute in manchen Gesellschaftskreisen nur mehr die latente Nachwirkung der christlichen Überzeugungen, die den Bankerott an allen moralischen Gütern verschleiert. Vom Glauben her drang eine höhere Weihe in das Staats- und Gesellschaftsleben ein; Gehorsam gegen die Obrigkeit, Eintracht der Stände und Völkerfriede, soziale Güter, die sonst überall durch Zwang und Selbstsucht erhalten werden, fanden eine tiefere Begründung im religiösen Pflichtbewußtsein. Nur der Geist, der sich im Glauben Gott unterwirft, und der in der Sittlichkeit die Triebwelt dem Geiste untertan macht, ist befähigt, auch nach außen im Herrschen und Dienen, im Arbeiten und Genießen, im Geben und Nehmen stets die rechte Ordnung zu wahren. So ist die Kirche, die Lehrerin des Glaubens, auch die große Erzieherin zur Gesittung und Ordnung geworden, „la grande école du respect" (Guizot).

Die Freiheit in der modernen Theologie.

Durch Aufhebung der dogmatischen Autorität hat der Protestantismus eine Freiheitsbewegung entfesselt, die ihn selbst heute bis zum Rande des Abgrundes geführt hat. Diese akute Gefahr hat u. a. in Preußen zu dem sog. Irrlehregesetz Veranlassung gegeben, gemäß dem eine richterliche Behörde über die kirchliche Zulässigkeit einer Lehre Urteile fällt. In einem offenen Briefe an den zuerst von diesem Gesetz betroffenen Pfarrer Jatho erklärte Harnack dessen Christusanschauung als tatsächlich für die Landeskirche unerträglich, als eine Irrlehre, die nicht nur dem Bekenntnisse, sondern auch der Geschichte widerspreche. „Sobald Sie . . . ins Freie, d. h. in die Geschichte blicken würden, würden Sie erkennen, daß Gott uns Lehrer und Propheten gesandt hat und über sie hinaus einen Mann, den nicht wir, sondern er uns zum Herrn und Christ gemacht hat." Diese Aussage über Christus sei nicht wie die „Zwei-Naturen-Lehre" erst später in den Glauben eingetragen; sie bilde die wurzelhafte Glaubensgrundlage aller Christologien, sie enthalte ein „unverschiebbares" Glaubensurteil. Die Wissenschaft möge dennoch unbehindert weiterforschen; aber die Landeskirche dürfe den Geistlichen keine Freiheit gegenüber diesem Grundurteil gestatten. „Es gibt noch etwas Wichtigeres als die Freiheit, das ist die Wahrheit, die Eigenart und die Kraft einer Sache."[49]) — Dieser Schlußsatz ist gewiß sehr richtig und bedeutungsvoll, vor allem, wenn „die Wahrheit" hier absolut gefaßt, nicht bloß mit „Eigenart und Kraft einer Sache" gleichgesetzt wird. Übrigens wird Harnack ja selbst zugeben, daß das Bewußtsein, eine absolut gültige

Wahrheit zu bringen, dem Christentum ebenso wurzelhaft eigen ist wie jene Christusauffassung; daß dieser Wahrheitsbegriff also sicher zur wesentlichen Eigenart des Christentums gehört. Dann erhebt sich aber 1. die Frage, wie denn die protestantische Landeskirche konsequent den Anspruch erheben kann, eine bestimmte Lehre über Christus zum Gesetz, zur bindenden Norm für ihre Geistlichen und indirekt für die Gläubigen zu machen. Denn sie selbst hat sich doch längst von der „ursprünglichen Struktur und gesamten Geschichte" des Christentums losgemacht, die „Freiheit des Forschens" über die kirchlich feststehende „Wahrheit" gestellt. Und soweit sie tatsächlich letztere festhielt, hat die Landeskirche doch auch die von Harnack verworfene Zweinaturenlehre der alten Konzilien beibehalten, und sie müßte, wenn sie ihre wurzelhafte Eigenart erhalten wollte, auch heute auf dieser Lehre bestehen. Nach den Maßstäben der Landeskirche ist Harnacks Verflüchtigung der orthodoxen Christologie ganz der gleiche Mißbrauch der Freiheit wie die Lehre Jathos. 2. Aber „die Geschichte" soll zeigen, daß die Lehre Harnacks, nicht die Jathos, die ursprünglich christliche gewesen ist; und so sei die Stellungnahme der Landeskirche nicht nur „im Rechte, sondern auch in der Sache begründet"! Diese kräftige Sprache räumt aber nicht die Tatsache hinweg, daß die Geschichtserkenntnis anderer Forscher, z. B. der katholischen, erheblich mehr aus den Quellen herausliest als Harnack, und daß wieder andere, linksstehende Gelehrte die radikalen Zweifel Jathos teilen. Müßte also die Landeskirche, statt an ihr „Recht", sich an die „Sache" halten, wie sie geschichtlich feststeht, so würde sie wiederum vor einem peinlichen Dilemma stehen. Da sie als Kirche nicht die verkörperte Geschichtswissenschaft ist, so würde sie auf menschliche Mehrheiten und Gutachten, die faktisch nicht „unverschiebbar" sind, ihren religiösen Wahrheitsanspruch gründen und diesen gegen freiere Prediger rechtlich durchsetzen müssen. Ferner kommt es ja für den Glauben weniger darauf an, was man „ursprünglich" von Christus in der Gemeinde geglaubt hat, als darauf, daß „Gott" ihn wirklich uns zum Herrn und Christ gemacht hat; und diese Tatsache kann nicht unmittelbar durch geschichtliche Forschung erwiesen werden. 3. Im ganzen ist es gegenüber dem Modernismus sehr zu begrüßen, daß Harnack ein so wichtiges Stück der christlichen Apologetik nachdrücklich als Gegenstand des „Erkennens" und „Wissens" hingestellt hat. Bei dieser Zuversichtlichkeit bezüglich der Person Christi wird es aber Harnack schwer fallen, den geschichtlichen Charakter der Gründung der Kirche durch Christus zu bestreiten. Die Bevollmächtigung der Apostel, ihre tatsächlich organisierende, leitende, lehrende Tätigkeit ist durch die Urgeschichte der Kirche ebenso sicher bezeugt wie die messianische Würde Christi. Ja, wenn es wahr ist, daß „Gott ihn uns zum Herrn und Christ gemacht hat", — und zu dem „uns" gehören doch die Menschen

aller Stände, nicht bloß die geschichtlich Forschenden —, dann muß es schon a priori einleuchten, daß Gott diese Sendung in einer sichtbaren Kirche fortleben und fortwirken läßt, daß er diese Wahrheit allen Glaubenswilligen durch eine unfehlbare Instanz nahebringt. Nur so empfängt auch die „Wahrheit" eine derartige objektive Sicherheit und Überlegenheit, kraft deren die Kirche berechtigt ist, die „Freiheit" des individuellen Lebens zu binden und einzuschränken.

Die Freiheit in der Kirche.

Durch den Vergleich der Kirche mit einem Organismus wurde schon angedeutet, daß bei ihr die Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen keine mechanische und hemmende, sondern eine innerliche und hebende sein soll; Gehorsam gegen die Autorität und persönliche Freiheit sollen sich begegnen und durchdringen. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2. Kor. 3, 17). „Die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 8, 31). „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder; aber mißbrauchet die Freiheit nicht zum Anlasse für das Fleisch, sondern dienet einander durch die Liebe des Geistes!" (Gal. 5, 13.) Die gegnerische Polemik geht darauf aus, den „Druck", den die Hierarchie auf die freie Entfaltung und Bewegung der Menschheit geübt habe, durch Einzelheiten aus der Geschichte nachzuweisen: angebliche kulturfeindliche Verbote und Übergriffe der Päpste, Einschränkungen der Forschungsfreiheit, Begünstigung der Fürsten und der privilegierten Stände usw. Wir können zunächst die Frage dagegen stellen: Ist es nicht die Kirche gewesen, die den Gedanken der „Freiheit der Kinder Gottes" und mit ihm das Bewußtsein der Persönlichkeit, des selbständigen Gewissens, der dem Ärmsten innewohnenden Menschenwürde zuerst auf Erden heimisch gemacht hat? Hat sich nicht aus dieser Überzeugung auch die rechtliche Gleichstellung aller Menschen herausentwickelt — ein Fortschritt, der nach R. v. Ihering an sozialer Bedeutung alle äußeren Kulturerrungenschaften übertrifft? Hat nicht diese innere Befreiung und Hebung den einzelnen erst den Mut gegeben, dem unsittlichen Zwange des antiken Staates den Fels des christlichen Gewissens entgegenzustellen? Wenn die abendländische Welt in späterer Zeit vor der Omnipotenz des byzantinischen und russischen Staatskirchenwesens bewahrt geblieben ist, gebührt daran nicht das größte Verdienst der geistlichen Autorität der Kirche im Mittelalter, ihrem Kampfe mit

den zäsaropapistischen Neigungen der Fürsten, ihrem Eintreten für religiöse, geistige, universale Güter gegenüber dem brutalen Prinzip der Gewalt?

Die Anerkennung der freien Arbeit, die Milderung und allmähliche Beseitigung der Sklaverei, die Hebung der Frauenwürde durch Ermöglichung freier Ehe- und Berufswahl, die Hochachtung des Kindeslebens und jedes gefährdeten Menschenlebens — das alles sind befreiende Taten, an denen die Kirche maßgebend und in erster Linie beteiligt war. Und wann hätte sie irgendeinen Zweig äußeren Kulturschaffens dem wetteifernden Streben ihrer Mitglieder entzogen, sie, die mehr als ein Jahrtausend auch für die weltliche Kultur die Führerin und Meisterin gewesen ist? Oder ist es das religiöse Fühlen und Schaffen, das unter hierarchischem Regelzwange gelähmt und erstickt worden ist? Ein Blick auf den blühenden, fast verwirrenden Reichtum religiösen Lebens, wie er sich in Gottesdienst, Caritas, Ordensleben und Volksglauben entfaltet, zeigt uns, wie die Kirche neben dem Notwendigen das Freie, neben dem schlichten Pfade der Pflicht die Bahn heroischer Selbstbetätigung geöffnet hat. Auch protestantische Theologen, die dieser Seite des kirchlichen Lebens nähertreten, erkennen den Reichtum dieser „nicht am Spalier gezogenen, sondern aus den Kräften der volkstümlichen Frömmigkeit heraus frei gewachsenen Gebilde“ an (Joh. Werner). Der Konvertite Ruville hat bemerkt, der Protestant sei zwar in Sachen der Frömmigkeit negativ frei, er könne und dürfe aber seinem positiven Zuge zur Religion weder durch täglichen Kirchenbesuch, da die Kirchen geschlossen seien, noch durch häufiges Abendmahl, noch durch Beicht, Gelübde, Knien, Heiligenverehrung u. a. Ausdruck und Kräftigung geben.

Glauben und Denken.

Auch auf dem Gebiete des Glaubens und Denkens soll und will die kirchliche Autorität der berechtigten Freiheit nicht zu nahe treten, wenn auch gelegentlich hier Konflikte fühlbar geworden sind. Erinnern wir uns zunächst des schon erwähnten Satzes, daß die Freiheit im geistigen Leben zwar ein hohes Gut ist, daß aber über der Freiheit die Wahrheit steht. Dies gilt vom Denkvermögen um so mehr, als dessen einziges Ziel die Wahrheit ist. Sobald dieses Ziel erreicht ist, hört die

Freiheit auf: Die Wahrheit bindet den Geist. Dem Denken, soweit es Forschen, Suchen, Bewegung ist, gestehen wir Freiheit zu; das Denken, soweit es Erkennen, Urteilen, Schließen ist, wird vom Gegenstande bestimmt, es gehorcht notwendigen Gesetzen. Eigentliche Denkfreiheit der Vernunft wäre keine ernste Feindin des Glaubens, weil sie sich so oder so entschließen, also auch dem frommen Zug zum Glauben beliebig folgen könnte; eine Gefahr und Versuchung für den Glauben bildet die scheinbare Denknotwendigkeit, weil diese behauptet, sie könne sich selbst und ihre innersten Gesetze nicht aufgeben. In solche Konflikte aber, die gewiß peinlich sind, gerät der Denkgeist nicht nur mit der Autorität, sondern auch mit seinen eigenen Erkenntnissen und Voraussetzungen. Von klaren, grundsätzlichen Erkenntnissen ausgehend, kommt er beim Durchforschen der Wirklichkeit oft genug zu Ergebnissen, die diese Grundsätze zu erschüttern drohen. Wird er nun letztere aufgeben? Er tut es nicht, zunächst nicht bei jenen ersten Grundsätzen, deren innere Lichtfülle ihn stets wieder bewältigt; er tut es ebensowenig, wenn er eines Satzes aus wiederholter früherer Prüfung gewiß ist; er tut es auch dann nicht, wenn er die sachliche Wichtigkeit, die Notwendigkeit einer Wahrheit für sein Gesamtleben durchschaut und das ihr anhaftende Dunkel auf ihre inhaltliche Tiefe zurückführen muß (z. B. bei Wahrheiten, wie die Existenz der Seele, die Willensfreiheit, das Dasein Gottes). Für den menschlichen Geist ist die Welt unendlich reich an „Widersprüchen"; unzählige Rätsel muß er ungelöst lassen und darf sich durch ihren verwirrenden Eindruck nicht in seinem sicheren Wahrheitsbesitze erschüttern lassen.

Die Grundlagen dieses Besitzes stammen nicht alle aus eigenem, intellektuellem Leben; große und wertvolle Teile desselben sind ihm durch die Autorität, die Überlieferung, die Gesellschaft zugeführt oder in ihrem Bestande ergänzt und befestigt worden. Solche äußere Grundlagen tragen nicht nur die sittliche und religiöse Weltanschauung; sie ziehen sich breit und mächtig auch durch die Wissenschaft und Weltkenntnis, durch das praktische und soziale Urteil hindurch. Je individueller und rücksichtsloser ein Mensch im Denken seine

Wege geht, um so leichter gerät er auch mit diesen natürlichen Wahrheiten in Streit und empfindet sie als eine äußerliche, autoritative Schranke des geistigen Selbst. Ist damit das sittliche Recht bewiesen, diese Schranke zu beseitigen? Würde ihn ein Bruch mit diesem überindividuellen Geistesgute innerlich kräftiger und reicher machen? Würde er nicht vielmehr Gefahr laufen, statt der Wahrheit ein Truggebilde augenblicklicher Geistesstimmung zu umfassen? Der erfahrene, der sittlich tiefere Mensch hegt vor diesem ererbten oder äußerlich verbürgten Bestande seiner Erkenntnis eine solche Hochachtung, daß er sich nicht schon durch glänzende Einfälle und bestechende Zweifel des subjektiven Denkens davon abdrängen läßt.

Es handelt sich bei der ganzen Frage schließlich nicht um den Gegensatz von Autorität und Freiheit, sondern um den Gegensatz oder Unterschied zwischen der Wahrheit als objektiv gültiger, unendlicher Seins- und Ideenfülle und dem erkennenden Menschengeiste. Der Menschengeist und erst recht der Geist des einzelnen ist nicht das Maß der Dinge. Obschon im tiefsten Grunde wahrheitsförmig, ist er doch in seiner Entfaltung irrtumsfähig. Ein lebhafter subjektiver Wahrheitseindruck entscheidet daher nicht über Sein oder Nichtsein des Denkinhaltes. Oder — da sich alle anderen Gewißheitsgründe doch irgendwie vor der Vernunft rechtfertigen müssen —, wir können auch sagen: Es handelt sich um die Frage, ob der menschliche Geist auf allen Gebieten am sichersten durch unmittelbare Forschung, durch theoretische, wissenschaftliche Erkenntnis zum Ziele kommt, oder ob er nicht manche Wahrheiten leichter und sicherer mittelbar erobert, auf Umwegen, auf Grund sozialer, geschichtlicher, moralischer, religiöser Bürgschaften, an die ihn die praktische Vernunft, das Gewissen, verweist. Wenn letzteres der Fall ist — und die ganze Lage der Menschheit spricht dafür —, so läßt sich nicht leugnen, daß derartige Bürgschaften nirgendwo vielseitiger, kräftiger und dauernder zusammentreten als in der katholischen Kirche (vgl. hierzu Bd. I, S. 99 ff., 144 ff.).

Die Bindung an den Glauben.

Der katholische Glaubensstandpunkt enthält eine gewisse „Gefangennehmung" des Geistes unter die Autorität der Kirche, eine rückhaltlose Bindung an die von ihr als göttliche Offenbarung verkündigte Lehre. Die Berechtigung und Verpflichtung zu dieser Hingabe des Geistes muß irgendwie dem einzelnen einleuchten, so daß er sich frei zum Glauben entschließt und in ihm ausharrt. Die Festigkeit der Glaubens-

grundlage gegenüber eintretenden Anfechtungen wird beim katholischen Glauben nicht nur in der gleichen Art gewahrt wie bei den erwähnten Konflikten im natürlichen Denken; sie erhält eine geheimnisvolle, übernatürliche Verstärkung durch die den Glaubensakt durchwaltende Gnade. Aus solcher Glaubensbegründung und Seelenverfassung heraus entsteht eine innere Beruhigung, die den katholischen Denker befähigt, gegnerischen Aufstellungen weitgehende Beachtung und kritische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne daß er dadurch in seinem Glauben erschüttert wird. Die äußere Geschichte der Kämpfe zwischen Glauben und Wissen zeigt, daß dieser persönliche Standpunkt auch objektiv haltbar ist, daß es allen Fortschritten der Wissenschaft nicht gelungen ist, wirkliche Fundamente oder Wesensstücke des Glaubens zu erschüttern. Demnach geht der Einzigartigkeit unserer Bindung an den Glauben gegenüber freidenkerischer Weltanschauung auch eine einzigartige Begründung und Rechtfertigung zur Seite (vgl. Bd. I, S. 113 ff.).

Übrigens leistet der orthodoxe Protestant seinen Glauben subjektiv ebenso in absoluter Form; der protestantische Theologe oft auch unter eidlicher Bekräftigung. Vom Glauben des Freidenkers aber bemerkt einmal Lessing: „Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll, und Tausenden für einen ist das Ziel des Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden sind.“[50]) Kann eine solche Beruhigung und „Zielsetzung“ auch nur entfernt sich vergleichen mit der Glaubensgrundlage, die der Katholik besitzt in der Übereinstimmung der tiefsten Geister, im Eindruck der philosophia perennis und vor allem in der Geschichte seiner Kirche? — Tausend andere berufen sich für ihren Glauben auf ein persönliches Erlebnis, auf eine Forderung oder Erfahrung ihres Gefühls. Empfangen solche subjektive Impulse nicht ein ganz anderes Gewicht, wenn sie sich anschließen an große geschichtliche Tatsachen, an die religiöse Erfahrung der Menschheit? — Viel größer aber ist die Zahl derer, die auch außerhalb der Kirche bewußt oder unbewußt einer Autorität folgen, dem Glauben der Vorfahren, dem Ansehen eines bedeutenden Theologen oder Philosophen, dem Einfluß der Umgebung und Presse. Hätten alle diese Menschen nicht mehr Grund, über die Unselbständigkeit ihres eigenen Standpunktes nachzudenken, als den Katholiken geistige Unmündigkeit vorzuwerfen?

Was den Eid auf die kirchlichen Bekenntnisse angeht, so weisen wir gegenüber dem Einwande, derselbe enthalte in seiner Unbedingtheit eine unsittliche Vergewaltigung des Gewissens, zunächst

darauf hin, daß bei Ablegung des Eides selbstverständlich die von der Kirche vorausgesetzte Überzeugung vorhanden sein muß. Nach dem Gesagten steht diese Überzeugung auch an natürlicher Sicherheit mindestens jener Überzeugung gleich, die sonst unter Menschen beim Aussage- und Versprechungseid erforderlich ist. Was aber das Versprechen für die Zukunft angeht, so schließt jeder promissorische Eid an sich die Bedingung ein, daß die zugesagte Leistung nicht durch veränderte Umstände unmöglich oder unerlaubt werde. Daraus zieht man nicht die Folgerung, daß Treueide gegenüber dem Fürsten, dem Gatten, einer Korporation ausdrücklich in bedingter Form geschworen werden, weil eben jene Möglichkeit durch die tatsächlichen Verhältnisse ausgeschlossen scheint. Bei kirchlichen Verpflichtungen, deren Inhalt eine künftige Änderung nicht absolut ausschließt, liegt die Sache ebenso. Beim eigentlichen Glaubenseide ist freilich eine solche Änderung und Lösung der objektiven Verpflichtung nicht möglich; dennoch hat der Vorwurf, ein Katholik, dem später das subjektive Gewissen den Glauben unmöglich mache, werde durch den Eid zur Unehrlichkeit gezwungen, keine Berechtigung. Denn unter der Voraussetzung, daß die Leistung des Glaubens seinem Gewissen widerspricht, verliert auch sein Eid die Verbindlichkeit. Der Glaube war hier die primäre, war auch die höhere sittliche Leistung, weil Hingabe des Geistes an Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit; der Eid trat hinzu als feierliches Bekenntnis vor Gott und der Kirche. Angenommen also, der katholische Glaubensakt werde für ihn infolge eines unüberwindlichen Irrtums vor dem Gewissen unmöglich, so erlischt auch die Eidesverpflichtung.[51])

Das kirchliche Bücherverbot.

Einen besonderen Stein des Anstoßes für Freidenker bildet die Einrichtung und Handhabung des Bücherverbotes (Index) in der katholischen Kirche. Es läßt sich geschichtlich in etwa schon verfolgen seit den Tagen der Apostel (Apg. 19); es hat aber seine besondere Ausdehnung und rechtliche Organisation erst erhalten nach Erfindung der Buchdruckerkunst. Daß diese Kunst, wie die mächtigste Verbündete wahrer und edler Geistesbildung, so auch die gefährlichste Feindin der Wahrheit und Sitte werden kann, leugnet niemand. Der tatsächlich ungeheuerliche Mißbrauch der Presse zwingt bis heute alle Staaten zu gewissen Einschränkungen der Preßfreiheit. Und wo man noch die Religion als festeste Grundlage der moralischen und rechtlichen Ordnung anerkennt, reicht ihr gesetzlicher Schutz auch irgendwie hinüber in das Gebiet der Preßüberwachung. In Ländern aber, wo das Freidenkertum die politische Macht an sich gerissen hat, führt die egoistische Behauptung und Ausnutzung dieser Macht meist zu einer Auf-

hebung kirchlicher Institute, Bibliotheken und Ordensschulen und zu einer finanziellen Ausbeutung des kirchlichen Besitzes, die aller wirklichen Geistesfreiheit ins Gesicht schlägt. Die Kirche ist als autoritative Hüterin der geoffenbarten Wahrheit verpflichtet, ihre Gläubigen vor leichtfertiger Vergeudung und Antastung dieses übernatürlichen Gutes durch autoritative Maßnahmen und eventuell durch geistliche Strafen zu schützen. Sie weiß auch, daß die natürliche Glaubens- und Sittenwahrheit bei schrankenloser Lesefreiheit in weiten Kreisen Schaden leiden und damit die ganze Ordnung des Lebens in Gefahr kommen würde. Der optimistische Trost, daß die Wahrheit stets durch sich selbst zum Siege komme, wird durch den tatsächlichen Lauf der Welt schneidend widerlegt. Die ungeheure Verbreitung atheistischer, umstürzlerischer, unsittlicher und direkt pornographischer Literatur, nicht minder die Macht der hetzerischen Kriegspresse zeigte den tiefen Mangel an innerer Widerstandskraft in der modernen Volks- und Menschheitsseele. Welcher Apologet, und wäre es der einsichtigste und beredteste, könnte mit all seinen Bemühungen das wieder aufbauen, was Häckel, Drews, Nietzsche u. a. mit ihren kecken Angriffen zerstört haben! Welcher Verteidiger der Kirche dringt in seinen Gedanken in jene Massen, in jene Hunderttausende, die durch Graßmann, von Hoensbroech u. a. eine tiefe Verachtung der katholischen Moral in sich aufgenommen haben! Wie erklärt es sich, daß im katholischen deutschen Volke, dem einfachen und dem gebildeten, der christliche Glaube, die ererbte Sitte in Familie und Gesellschaft sich weit treuer und reiner erhalten hat als anderswo, wenn nicht zum großen Teile daher, daß Kirche, Schule und Elternhaus gewisse Klassen von Büchern verbieten und so der schrankenlosen Lesewut der Jugend einen Damm entgegensetzen! Für die Gereiften, für alle, die einen ernsten Grund haben, verbotene Bücher zu lesen, läßt die kirchliche Gesetzgebung stets Ausnahmen zu und deutet sie mit praktischer Weitherzigkeit. Von der katholischen Wissenschaft kann man sagen, daß sie unbefangen die Leistungen und Angriffe ihrer Gegner kennt und berücksichtigt; bei letzteren aber zeigt sich die geistige „Freiheit“ durchweg im ängstlichen Meiden oder geflissentlichen Totschweigen der katholischen Werke.

Weil in gemischten Ländern in dieser Weise akatholische und moderne Ideen notwendig durch die Presse und Unterhaltung dem Katholiken nahetreten, können hier gewisse nähere Bestimmungen und Strafen des Index allerdings als rigoros erscheinen; sie veranlassen die Kirche nicht selten zu ausdrücklichen oder gewohnheitsrechtlichen Milderungen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese engere Berührung neben dem Gefährlichen auch gewisse Vorteile hat, daß die Katholiken, wenn sie nach dem Maße ihrer religiösen Kenntnisse und geistigen Reife mit modernen Ideen und Leistungen bekannt werden, dadurch oft zu regerem Denken und Schaffen, ja bisweilen zu festerem Glauben und lebendigerem katholischen Selbstbewußtsein erzogen werden.

Was die Wirkung des Index auf innerkatholische Bewegungen und Arbeiten angeht, so ist es ohne Zweifel richtig, daß der autoritative, lehrpolizeiliche Eingriff nicht nur dem Betroffenen schmerzlich ist, sondern auch erkenntnistheoretisch ein weniger vollkommenes Mittel gegen den Irrtum bildet als dessen innerliche Widerlegung, ja daß eine solche Maßnahme bisweilen nachher als reformbedürftig erscheint. Allein abgesehen davon, daß das Gut der Glaubenseinheit und -reinheit, zu dessen Schutz der Eingriff dient, dem Interesse der Personen und der bloßen Wissenschaft an Wert überlegen ist, verdienen noch folgende Gesichtspunkte Beachtung: 1. Bei manchen literarischen Erscheinungen, auch bei solchen der Theologie, sind es nicht so sehr wissenschaftliche Gründe als praktische Gefühle, Stimmungen und Strömungen (der Eindruck hinreißender Personen, moderner Schlagworte, der Gebrauch agitatorischer Mittel), die den starken Erfolg erklären und anderseits die kirchliche Obrigkeit bedenklich machen. Die freie Verbreitung und Erörterung käme hier nicht dem Siege der Wahrheit, sondern dem Wachstum einer irrigen oder zweifelhaften Zeitmeinung zugute. In solcher Lage ist die Geltendmachung der Autorität, die gleichfalls auf den Willen und das Gefühl wirkt, aber im konservativen Sinne, eine wahre Wohltat für das unbefangene Denken, indem sie die einseitige Gefühlsbelastung aufhebt (vgl. die scharfe Verurteilung des Modernismus). 2. Die wissenschaftliche, innerliche Überwindung des Irrtums erfordert in diesen und ähnlichen Fällen oft ein unverhältnismäßiges, für die Wissenschaft selbst unfruchtbares Maß von Arbeit. Je mehr der Gegenstand einer Kontroverse auch weitere Kreise des Volkes berührt, um so mehr wächst sich oft der Eigensinn weniger treibender Personen zu einer Gefahr für die Einigkeit der Katholiken aus, so daß ein entscheidendes Wort der Autorität selbst von solchen, die sonst das freie Spiel der geistigen Kräfte herbeiwünschen, als eine Erlösung begrüßt wird. — Wo beide Anlässe nicht vorliegen, wo z. B. die theologische Wissenschaft in ihrem gelehrten Bereich und mit sachlichen Gründen arbeitet und forscht, ist gewiß ein großes Maß freier Bewegung wünschenswert und berechtigt, solange die Forscher grundsätzlich auf katholischem Boden stehen und ihre

wissenschaftlich erarbeitete Auffassung dem Dogma einordnen. Hier ist, wie vorausgesetzt, eine das Volksgewissen verwirrende Propaganda ausgeschlossen; hier ist bei der Vielseitigkeit des modernen Wissensbetriebs auch zu erwarten, daß der Irrtum des einen Forschers bald von der Kritik eines andern ereilt und überwunden wird, und sich so auf notwendigem Umwege die rechte Mitte herausstellt. So enthält das kirchliche Verbot auch tatsächlich oft keinen absoluten, sondern nur einen bedingten Tadel, die Mahnung zu reiferem, tieferem Forschen (vgl. oben S. 70 f.).

Kirchliche Disziplin und Selbsttätigkeit.

In der Ausübung der reinen Hirtengewalt (Gesetzgebung, Rechtsprechung, Kirchenzucht) handelt es sich nicht um das Seiende, die theoretische Wahrheit, wie beim Glauben und Forschen, sondern um das Seinsollende, das praktisch Notwendige und Nützliche. Bei der Wandelbarkeit des Menschenlebens, bei der Zufälligkeit und örtlichen Verschiedenheit der praktischen Verhältnisse kann die Regierungstätigkeit der Kirche unmöglich dieselbe Dauer, Gleichheit und Irrtumslosigkeit an sich tragen wie die Ausübung des Lehramtes. Hier spielt offenbar das menschliche Element eine bedeutendere Rolle, sowohl in der Berichterstattung über die Tatsachen wie in der zweck- und zeitgemäßen Abschätzung der gebotenen Maßnahmen. Der hl. Bernhard mahnt den Papst Eugen III., die Fehler seiner Vorgänger in der Amtsführung zu bessern und zuweitgehende Vorschriften in weiser, richtig abgestimmter Form zurückzunehmen.[52]) Zur Zeit der Reformation betonten die katholischen Apologeten nachdrücklich den Unterschied zwischen den Lehren und Grundsätzen der Kirche und deren tatsächlicher Handhabung durch die Kirchenverwaltung; für letztere sei eine Reform geboten und notwendig, aber eine Reform, die stets an das Göttliche in der Kirche, an jene Lehren und Grundsätze anknüpfe. Gegenüber neueren idealistischen Ansprüchen an die Kirchenregierung bemerkt ein katholischer Theologe (F. Krus): „Die wirklichen Einzelfälle von Übergriffen der kirchlichen Autoritätsträger finden ihre ausreichende Erklärung in der allgemeinen — sehr oft schuldlosen — menschlichen Gebrechlichkeit. Diese wird gänzlich nie und nirgends überwunden werden, auch im Reiche Christi nicht, vielmehr müssen auch hier schuldlose Mißverständnisse, falsche Beurteilung und Verurteilung als Läuterungsmittel für die Kinder der Kirche vorhanden sein.“[53])

Es wäre ebenso ungerecht wie kurzsichtig, über solchen Einzelfällen den majestätischen Gang und den großartigen, segensreichen Erfolg der kirchlichen Hirtentätigkeit zu übersehen. Nach allgemeiner theologischer Lehre wacht der Beistand des Hl. Geistes auch über die kirchliche Disziplin; zunächst so, daß ein allgemeines Kirchengesetz niemals etwas Böses zum Gegenstande haben kann. Es gibt in der kirchlichen Disziplin, sagt J. B. Heinrich (Dogmatik II, 612), ein göttliches, unwandelbares Element; „Gott läßt in seiner Kirche nimmermehr zu, daß durch ein von der höchsten Autorität für die ganze Kirche vorgeschriebenes Disziplinargesetz jemals die ‚lex aeterna' aller kirchlichen Disziplin, nämlich das natürliche und übernatürliche Gesetz und die Wahrheit des Glaubens, verletzt werde. . . . Das Menschliche und Wandelbare an der Disziplin der Kirche ist die kontingente Art und Weise, wie die ewigen . . . Prinzipien des Glaubens und der Moral in der Disziplin angewendet und ausgeführt werden." Hierbei „ist daran zu erinnern, daß es in menschlichen, kontingenten Dingen ein absolut Bestes nicht gibt und daß mit allen menschlichen Einrichtungen, wie gut sie seien, unvermeidliche Mängel verbunden sind". Nach dem Zeugnis der Geschichte sind die tatsächlichen Verdienste der kirchlichen Gesetzgebung, vor allem der Päpste, um den Sieg der christlichen Gesittung, um die Heilighaltung des Menschenlebens, der Ehe und Familie, um die Befreiung und Hebung des Weibes und der sozial und politisch Unterdrückten, um die mannigfaltigen Einzelwerke und den großen Zusammenhang der Kultur geradezu unvergleichlich. Dieser weltgeschichtlichen Leistung gegenüber muß das Denken des einzelnen zunächst lernen, die Schranken und Fehlerquellen des eigenen Standpunkts zu beherzigen, ehe es kritisch an die kirchlichen Maßnahmen herantritt. Von einer Einengung der modernen Persönlichkeit und des Laiengewissens durch spezifisch religiöse Pflichten kann heute gewiß nicht die Rede sein; die sog. Kirchengebote enthalten nur die einfachsten, für jedes fromme Gemüt selbstverständlichen Übungen der Gottesverehrung, sie werden in ihren strengeren Forderungen (Fasten) überdies ständig gemildert. Der Gestaltung weltlicher Berufs- und Kulturarbeit aber läßt die Kirche volle Freiheit, solange nicht Rücksichten des Seelenheils und

der Sittlichkeit verletzt oder gefährdet erscheinen. Auf den Grenzgebieten, wo sich Geistliches und Weltliches berührt, bewirkt die Verschiedenheit der Länder und Völker nicht selten Schwierigkeiten; eine wichtige, verantwortungsvolle und segensvolle Stellung gebührt hier dem Episkopate der einzelnen Länder. Wenn F. W. Foerster gemeint hat, „die außerordentliche Zentralisation des neueren Papsttums" fordere als Ergänzung „eine ebenso außerordentliche Erweiterung der freien Meinungsäußerung" in der Kirche, so ist dafür in der kirchenrechtlichen Stellung der Bischöfe die grundsätzliche Möglichkeit, in der Lebendigkeit des heutigen Verkehrs auch die praktische Möglichkeit gegeben; und die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens und der Eifer der kirchlichen Hirten haben eine solche lebendige Fühlung zwischen dem Papste und den Bischöfen auch in steigendem Maße zur Wirklichkeit gemacht.[54])

Die Notwendigkeit einer Anpassung mancher kirchenrechtlicher Bestimmungen an moderne Verhältnisse hat Pius X. selbst durch die Inangriffnahme der neuen Kodifikation des Kirchenrechts anerkannt. Und Benedikt XV. schrieb in der Eröffnungsbulle des Rechtsbuches im Hinblick auf die Rechtsentwicklung: „Im Laufe der Jahrhunderte war eine Fülle von Gesetzen ergangen, von denen manche durch die höchste Autorität der Kirche bereits abgeschafft oder von selbst veraltet waren; manche aber waren unter den heutigen Verhältnissen schwer erfüllbar oder für das Gesamtwohl wenig heilsam und zeitgemäß geworden." Den weitschauenden Geist dieser neuesten Regelung des Kirchenrechts haben auch weltliche Juristen und protestantische Kanonisten rühmend anerkannt.

Selbst wenn ein kultur- und fortschrittsfreudiger Christ sich bisweilen durch Gebote und Warnungen der kirchlichen Gewalt eingeschränkt fühlt, so können derartige „Hemmungen" für sein geistiges Leben dieselbe wohltätige Bedeutung haben wie die biologischen Hemmungseinrichtungen für die Gesundheit des Leibes. Sie bewirken ein Innehalten im naturhaften, hastigen Vorwärtsdrängen, zwingen zur Überwindung persönlicher und nationaler Vorurteile; sie bewirken endlich, wenn sich der Spannungszustand in ruhiger, gesetzmäßiger Weise löst, eine Erweiterung des Horizonts und eine stetigere Kraftentfaltung. Auch in der Kirche gibt es eine berechtigte Mitte zwischen anmaßlichem Besserwissen und gedankenlosem Buchstabengehorsam. Bezeichnend ist z. B., wie oft die Gründerinnen religiöser Genossenschaften, nachdem sie vergebens die kirchliche Approbation ihrer Stiftung nachgesucht hatten, durch ihre demütigen, aber auch zähen Bemühungen endlich ihr Ziel erreicht

haben, während Männer, vor allem Gelehrte, in ähnlicher Lage leichter der Versuchung erliegen, entweder der Autorität zu trotzen oder sich verbittert in den Schmollwinkel zurückzuziehen.[55])

Es ist ein tiefwahrer Gedanke, daß echte Kultur und damit auch innerliche, selbstmächtige Freiheit nicht mit äußerer Ungebundenheit zusammenfällt, daß vielmehr aller Fortschritt von der Wildheit zum vollmenschlichen Leben zugleich eine wachsende Bindung durch sittliche, ästhetische und gesellschaftliche Gesetze bedeutet. Und es ist eine ebenso sichere Erfahrung, daß eine Körperschaft, eine soziale oder religiöse Gemeinschaft, die ihren Mitgliedern Leistungen zumutet und fühlbare Opfer abverlangt, sich meist eine tiefere Teilnahme und Achtung erobert als eine Gesellschaft oder Kirche, die solche Leistungen dem freien Belieben überläßt. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus wird uns der einzigartige Erfolg verständlich, den die katholische Kirche in der religiösen und sittlichen Leitung der Menschheit errungen hat: Autorität und Freiheit, Bindung und Bewegung, verpflichtendes Herrschen und freudiges Gehorchen stehen nicht im Widerspruch, sondern bedingen sich gegenseitig. Allerdings ist eine seltene Kunst, ein gottverliehenes „Charisma“ der Regierung (Röm. 12, 28) erforderlich, um jene scheinbar unvereinbaren Dinge derart zu verbinden, wie es die Kirche verstanden hat; die hohen Ansprüche des Lehr- und Hirtenamtes durch Jahrtausende über die Völker derart geltend zu machen, daß Ehrfurcht und Anhänglichkeit, Vertrauen und der Gemeinsinn dabei nicht Schaden leiden, sondern tatsächlich von Jahrhundert zu Jahrhundert nur bewußter und lebendiger werden.

III. Die Einzelgebiete der Kultur.

6. Kapitel.

Das religiöse Leben.

Ist Kultur die Gesamtheit aller freien menschlichen Lebenstätigkeit, so bildet ihren edelsten Teil, ihren Höhepunkt die Hingabe des Geistes an Gott, das religiöse Leben. Verstehen wir unter Kultur speziell die Gestaltung und Bereicherung des irdischen Daseins, so ist die Religion zwar ein von ihr Verschiedenes, aber doch auch ein Grundverwandtes, das als Weihe und Würze zum Kulturwerk und Kulturgenusse hinzutritt. Das tiefste Bedürfnis der Menschenseele, das jedesmal nach Zeiten religiöser Erstarrung doppelt stark hervorbricht, nicht minder das überwältigende Zeugnis und Beispiel aller vergangenen Geschlechter drängen auch heute die Frage der Religion in den Vordergrund aller Kulturbetrachtung; dieser Frage gegenüber sinken die sozialen und politischen Probleme „zur Gleichgültigkeit herab“ (Eucken); wenn das Absolute aus dem Lebensinhalt verschwindet, ist doch alles übrige „ganz egal“ (v. Hartmann). Daher scheut sich auch der vollendete Unglaube, öffentlich in der Nacktheit ausgesprochener Religionsleugnung aufzutreten, wie er es vertraulich und praktisch tut. Der Monismus, sogar der materialistische, der Sensualismus, der Skeptizismus, alle diese Systeme hüllen sich gern in den Mantel der Religion, möchten ihre Ideale als neue „Götter“ auf den Altar heben; mit einer Kühnheit, die alle bisherigen Worte und Begriffe auszuhöhlen wagt, verkünden sie eine Religion des allgemeinen Lebens, des Werdens, des Ich, der Schönheit, des Eros usw. Aber auch dort, wo man sich von solchen Fälschungen der Religion abwendet, glaubt man, aus

modernem Gefühl heraus eine Um- und Weiterbildung der Frömmigkeit fordern zu müssen; zu stark sei der Fortschritt der Wissenschaft auf allen Gebieten, zu persönlich und vielfältig das Innenleben der einzelnen, zu mächtig und tiefgewurzelt der innerste Freiheitsdrang der Seele, als daß eine Rückkehr zur ererbten, festgefügten Massenreligion des Christentums möglich wäre. Anderseits sehen wir, daß nun doch schließlich trotz aller Hemmnisse viele Seelen das stärkste Heimweh empfinden nach einer großen, objektiv verbürgten Gottesgemeinschaft und eine geheime Ahnung, daß vollkommene Ruhe und Gottinnigkeit nur in der katholischen Kirche zu finden ist.

Der metaphysische Gehalt der Religion.

Gerade die erwähnten, zum Teil grotesken Umdeutungen des Wortes Religion zwingen dem ehrlichen Denken die Erkenntnis auf, daß religiöse Phrasen und Gefühle nichts bedeuten ohne einen fest umschriebenen und wahren Begriff Gottes, daß Religion ohne Metaphysik und Dogmatik nicht eine hehre, heilige Macht, sondern ein Traum- und Nebelgebilde ist, das sich oft genug den unwürdigsten und unheiligsten Mächten anpaßt. Dadurch erscheint die katholische Religion, die den christlichen Gottesbegriff in seiner Allseitigkeit und Erhabenheit mit größter metaphysischer Kraft entfaltet und ausspricht, nicht mehr als eine Feindin, sondern als die wahre Freundin und Führerin des nach Klarheit und Abschluß ringenden Geistes. Wer den schlichten Satz des Katechismus: „Gott ist der unendlich vollkommene Geist, der Herr des Himmels und der Erde, von dem alles Gute kommt," Wort für Wort durchdenkt, wer dabei der geistigen Kämpfe und Irrungen, die in der Geschichte der Philosophie jedes dieser Worte begleiten, sich erinnert, der fühlt sich gedrängt, in das Wort des Heilandes einzustimmen: „Ich danke dir, daß du dieses den Klugen und Weisen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast!" (Mt. 11, 25.) Gott als unendlich vollkommener Geist, Gott als allgegenwärtige Macht, Weisheit und Lebensfülle ist allein der würdige Gegenstand der Anbetung, des Vertrauens, der liebenden Hingabe, die wir Religion nennen. Gott als Schöpfer einer wirklichen Welt, Gott als Schöpfer und Herr der freien, auf seine Güte angewiesenen Menschen-

seele, ist allein imstande, jenen ernsthaften, nicht nur beschaulichen, sondern auch praktischen, im Bitten, Hoffen, Danken sich auswirkenden Gebetsverkehr anzuregen, der das Wesen echter Frömmigkeit, das Salböl des Lebens, der edelste Duft aller Geistigkeit ist. Die noch höhere, wesenhafte Einheit, die der Pantheismus zwischen Gott und Mensch aufstellen will, dient tatsächlich nicht dazu, die Religion zu vertiefen, sondern dazu, sie aufzulösen; denn wenn Gott wesentlich mit dem Menschen zusammenfällt, so ist ein lebendiger seelischer Verkehr zwischen Gott und dem Menschen nicht möglich. Der göttliche Wesenskern der Seele brauchte dann kein Gebet; die individuelle, empirische Seele aber trüge keine ewigen Anliegen, Hoffnungen und Befürchtungen in sich, sie hätte auch keine selbständige Verantwortung, die sie zum Gebete antreiben könnten. Das göttliche Allwesen in seiner Unfreiheit, im Kreislauf seiner Wandlungen und Gegensätze, in der sittlichen Gleichgültigkeit seines Lebensdranges vermöchte nicht, dem Menschengeiste die Schauer der Ehrfurcht und Liebe einzuflößen, die ihn beim wahren Gebete zugleich demütigen und erheben. Wenn anderseits protestantische Theologen die Metaphysik mißtrauisch aus dem Glauben und der Frömmigkeit ausscheiden, im Anschluß an die populäre Sprache der Bibel Gott nur als Vater, Freund und Tröster menschlich nahebringen wollen, so bleibt nicht nur ein tiefes intellektuelles Bedürfnis unbefriedigt, auch die Erhabenheit Gottes und der Ernst der Frömmigkeit leiden Gefahr; die neue monistische, auf der Unermeßlichkeit des Weltalls aufgebaute Weltanschauung droht dann den Glauben an den Gott des Christentums als kindliche Dichtung in Verruf zu bringen.[56]) Und in den furchtbaren Schicksalen, wie sie der Weltkrieg brachte, war nur die ganz überweltliche, geheimnisvolle Größe des christlichen Gottesbegriffs imstande, das Gemüt über das Entsetzliche des äußeren Geschehens zu erheben.

Religion und Geschichte.

Beides muß zusammenkommen, die philosophische Wahrheit und Höhe des Glaubens und eine anschauliche, geschichtliche Wirklichkeit. Augustinus, dessen Blick so sehnsüchtig nach der höheren Lichtwelt gerichtet ist, gesteht doch, sein Auge werde oft von Gottes Größe geblendet, es suche

darum Erquickung und Trost in der menschlichen Erscheinung des Göttlichen, in der Heilsgeschichte, vor allem in den Taten und Worten des Erlösers; ähnlich, wie der Mensch sich aus grellem Sonnenlicht in den Wald flüchtet, wo der Glanz der Sonne gemildert durch das Laubdach scheint.[57]) Darin hatte ja der verführerische Zug des Heidentums gelegen, daß man die ferne, nur mühsam erfaßte Gottheit in anschaulicher und tröstlicher Gestalt sich nahe wissen wollte, ein Streben, das im tiefsten Grunde nicht tadelnswert war und das im Christentum in vollkommenster Weise erfüllt wurde. In Christus ist die ewige Weisheit „Fleisch geworden", „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes sichtbar erschienen"; er zeigt der Welt das innere Wesen Gottes nicht nur durch seine Predigt, sondern vor allem durch seine Wunder, seine sittliche Hoheit, Reinheit und Liebe, sein göttliches Selbstbewußtsein, sein erschütterndes und rührendes Leiden. Erhöht am Kreuze, erhöht zur Rechten des Vaters, „zieht er nun alles an sich", reißt er alle Geschlechter, alle Stände, alle Völker, die einfachsten und die erhabensten Seelen mit wunderbarer Gewalt, im Sturme zartester, glühendster, kraftvollster Andacht zu sich hin. Die Frömmigkeit, wie sie in der Kirche bis heute gepflegt wird, ist Christusliebe, Christusanbetung; und doch ist sie keine Vergottung des Menschlichen, weil der Glaube der Kirche in Christus die Gottheit und Menschheit unterscheidet; sodann auch, weil in der geschichtlichen Erscheinung des Heilandes das Geschöpfliche, die Abhängigkeit von Gott, die Religion als anbetende Geisteshingabe so deutlich hervortritt. Als Gott nimmt Christus unsere religiöse Huldigung und Anbetung entgegen; als Mensch gibt auch er das hinreißende Beispiel der religiösen Ehrfurcht und Anbetung. Bei den Heiligen, deren glänzende Reihe sich von Christus bis zu unseren Zeiten hinzieht, tritt uns das letztere, die schöne Verkörperung der menschlichen Hingabe an Gott, in mannigfaltigster Färbung und Höhe entgegen; sie bezeugen anschaulich die geschichtliche und die himmlische Nachwirkung Christi und ermutigen immer wieder zu seiner tätigen Nachfolge.

Der liberale Protestantismus steht, was die religiöse Beziehung zu Christus angeht, heute vor dem peinlichsten Dilemma. Er be-

streitet die Gottheit Christi, läßt den Erlöser nur als menschlichen, begnadigten Führer zu Gott gelten und müßte ihm daraufhin, vor allem bei der protestantischen Ablehnung der Heiligenverehrung, jeden eigentlichen Kultus verweigern. Dem widerspricht aber nicht nur die ganze Überlieferung im Protestantismus; schon die synoptischen Evangelien fordern den Glauben „an Christus"; bei Paulus und Johannes steht der Gottessohn zweifellos im Mittelpunkt der persönlichen Frömmigkeit. Daher wendet sich eine neue radikale Richtung mit Erfolg gegen das ganze innerlich unmögliche Christusbild der liberalen Theologie; man müsse entweder, um Christ zu sein, die Lehre vom Gottessohn und die göttliche Anbetung desselben wieder aufnehmen, oder man müsse jede religiöse Bindung an Christus aufgeben, die Beziehung des einzelnen Christen zu Gott von aller historischen Vermittlung freimachen.

Die Symbolik des Kultus.

Der hl. Augustin denkt bei den „abgestimmten Bildern und erquickenden Schatten", die den Glanz der göttlichen Wahrheit und Gnade unserem Auge erträglich machen (s. S. 113), auch an das Sinnbildliche des Kultus und der Gnadenmittel. Hier, im liturgischen Gottesdienst, hat die katholische Kirche ein Werk von unbestrittener Größe und Eindruckskraft geschaffen. Bildliche, anschauliche Darstellung des Göttlichen ist für jede Religion unerläßlich; aber es kommt darauf an, wie sinnvoll und edel die Symbolik ist, wie tief und allseitig sie die religiöse Stimmung anregt. Auch die Sprache, auch das Wort enthält schon eine gewisse Veräußerlichung des Gedankens; es war seitens des Protestantismus nicht nur unpsychologisch, sondern auch unlogisch, den „Dienst am Worte" zu preisen und zugleich „alle Farben, alle Lebenstöne" aus dem Heiligtum zu verbannen. Nicht bloß naive, ästhetisch gestimmte Beschauer, auch theologisch und kritisch prüfende Denker außerhalb der Kirche bekennen sich ergriffen von der Großartigkeit der Liturgie, von ihrer edlen Volkstümlichkeit, die doch der genialen Tiefe nicht entbehrt, von ihrer kräftigen biblischen und christlichen Färbung, die zugleich das Edelste aller Weltreligionen sich angeeignet hat. Dabei ist der Festkreis des Kirchenjahres durchaus angepaßt an die Geschichte des Heilswerkes, an das Leben des Erlösers; er erinnert auch durch den Heiligenkult stets an die tatsächliche Auswirkung der Gnade Christi in der Blüte der Menschheit. Ja, die vergangene, hehre Wirklichkeit wird durch die Feier ins Heute zurückgerufen; der

verklärte Erlöser selbst erscheint im Schleier der Gestalten, in der Gloriole des Opfergeheimnisses; seine Gnade teilt sich wirksam der Seele mit im Wort und Zeichen des Sakraments. Nur in dieser Art, wenn man den Wesenskern der heiligen Gebräuche festhält, erklärt sich die religiöse Beruhigung, Erhebung und Erschütterung, die das Herz der Gläubigen im Heiligtum durchzieht. Die künstlerische Gestaltung und Einkleidung ist nicht reine Dichtung; sie gibt eine vorhandene, unaussprechliche Wirklichkeit wieder: „Aus Morgenduft gewebt, und Sonnenklarheit — der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit!“ (Goethe.)

K. Sell gesteht, daß, während der Protestant oft „seine höchsten, künstlerisch verklärten religiösen Weihestunden in irgendeinem Musiktempel . . . erlebt,“, der Katholik diese Feierstunden in einem wundersam gestalteten Gottesdienst findet, der noch immer „an bestrickender, überwältigender Kraft auch die größten Wirkungen eines Wagnerschen Bühnenfestspiels übertrifft“. Die Kirche als solche sei ihm ein Vorhof des Himmels, in dem die gestillte Sehnsucht nach Gott als eine psychologische Tatsache schon vorhanden sei. „Nichts anderes, wenn auch in höchster Steigerung, erlebt er in der Messe und bei allen den zahlreichen, großenteils nicht nur sinnig, sondern tiefsinnig angeordneten Gottesdiensten jeder Art. Tiefsinnig sind die liturgischen Formulare hierfür durch die Genialität, mit der vermittelst eines freien, allegorischen Bibelgebrauchs für jeden Zweck und Gegenstand das richtige weihende Wort gefunden wird, so daß das liturgische Formular wirklich erscheinen könnte wie ein Tempel, den Gott sich selber aus seinen eigenen Worten erbaut hat.“[58])

Das Mystische der Frömmigkeit.

Die neuere Religionsphilosophie betrachtet vielfach sowohl das Gedankliche, Metaphysische wie das Historische in der Religion als Nebensache und legt auch dem äußeren Symbol wenig Gewicht bei; die Religion ist ihr ein inneres Erlebnis, eine mystische Berührung durch die Gottheit, die sich in unbewußten Tiefen der Seele vollzieht, im religiösen Gefühl ans Licht steigt, in der Kraft neuen Lebens sich auswirkt. Mit unleugbarem Erfolge wirbt diese Auffassung um die Zustimmung der von metaphysischer und historischer Kritik erschöpften und ermüdeten Menschen. Dürfen wir hoffen, daß auch diese Strömung einmal in den majestätischen Lauf der katholischen Religionsübung einmünde? Ohne Zweifel genießt die Mystik und der ihr entsprechende Drang nach unmittelbarer

Gottesnähe und Gottberührung in der Kirche volle Heimatberechtigung. Ihre metaphysischen Lehren zeigen einen dunklen, mysteriösen Hintergrund, ihre geschichtlichen Helden sind nicht nüchterne Vernunft- und Kraftmenschen, sondern mystische, von wunderbarem Gefühl überströmende Heilige, ihre Sakramente sind nicht trockene, lehrhafte Allegorien, sondern lebendige, gnadenvolle Berührungen durch Gott, heilige Erlebnisse, die sich zunächst im „Unterbewußtsein", im geistigen Seelengrunde vollziehen und dann, entsprechend der sittlichen Mitwirkung des einzelnen, in einer höheren Gemüts- und Willensrichtung, in der Kraft neuen Lebens sich äußern. Die katholische Religion regt das Erlösungsbedürfnis, das jeglicher Mystik zugrunde liegt, ernst und lebendig an — durch ihre Lehre von Buße und Aszese; aber sie befriedigt es auch, denn sie erteilt dem Menschen tatsächlich Sündenvergebung und innere Begnadigung. Sie läßt die übernatürliche Verbindung der Seele mit Gott aufflammen in der lebendigen Erweckung der Liebe, die nach ihr die höchste religiöse Tugend ist, und in dem Sakramente der Liebe, das den Allerhöchsten, den menschgewordenen Gottessohn, in uns wohnen läßt; — wahrlich, kein Vorwurf erscheint dem Katholiken so ungereimt als der, daß die Kirche die Seelen von Christus trenne und fernhalte! Die Kirche schätzt das Gebet hoch als Betrachtung und als Bittgebet; sie pflegt die beschauliche Versenkung in Gott, damit wir seine Herrlichkeit vollkommen kennen und lieben lernen; nicht minder aber die vertrauliche Bitte an Gott, damit wir aus seiner Machtfülle das erhalten, was all unser Erkennen und Wollen übersteigt.

Die subjektive Andacht und ihr Lohn, das religiöse Gefühlserlebnis, ist bei den Angehörigen der Kirche so mannigfaltig, wie die Personen selbst und die Ratschlüsse der Gnade. Sehen wir ab von einzelnen, rein individuellen Entartungen und Irrgängen des religiösen Gefühls, sehen wir weiter ab von den durch die Kirche verurteilten Strömungen falscher, pantheisierender oder quietistischer Mystik, so zeigt diese innerliche Frömmigkeit der Gläubigen, mit der anderer Religionen verglichen, zugleich eine staunenswerte Einheitlichkeit und Größe. Weil sie den Grundgedanken festhält: „Gott und die Seele", einen überweltlichen, geistigen Gott, eine unsterbliche, geistige Seele, so bleibt sie vor dem Sinnlich-Ausschweifenden geschützt, das der heidnischen Mantik und der naturalistischen Mystik eigen ist. Weil

sie nicht das Wesen der Religion in individuelle Erlebnisse auflöst, sondern den Glauben an eine objektive Offenbarung als religiöses Grundgefühl, als sicherste Basis persönlicher Gnadenerfahrungen ansieht, so bewahrt sie stets den festen und einheitlichen Lebensgrund, auf dem die vielfarbigen, die alltäglichen wie die exotischen Blüten frommer Begeisterung wachsen; sie feiert wie die Apostel das Pfingsterlebnis der inneren Geistessalbung nicht eher, als bis sie das Ostererlebnis der äußeren Kundgebung göttlicher Macht und Wahrheit gefeiert hat. Gegenüber dem Grunderlebnis Luthers, dem unbedingten, unethischen Sichverlassen auf Christi Verdienst, zeigt sie den Vorzug, daß der innerste Akt der Religion schon den Keim der sittlichen Verpflichtung und Heiligung in sich trägt, daß nur derjenige Glaube als rechtfertigend gilt, der sich mit der Liebe, die alles Gesetzes Erfüllung ist, verbindet. Auch die pietistische Frömmigkeit, die in ihren besten Erscheinungen noch am meisten dem innerlichen und zugleich tätigen Geiste der katholischen Mystik nahekommt, reicht an die Höhe der letzteren nicht heran; schon darum nicht, weil diese Frommen zu sehr der Leitung einer einheitlichen Seelsorge entbehren, daher allzu leicht in Absonderlichkeit und schwärmerische Frömmelei sich verirren.

Weltumfassende Einheit.

Die Gottesverehrung der Kirche ist — nicht allein in der offiziellen Liturgie, sondern auch im persönlichen Andachtsleben — eine soziale und einheitliche; was da leuchtet und glüht, sind nicht zerstreute, mystische Geistesfunken oder gar schwankende Irrlichter, es sind Licht- und Wärmestrahlen, die von der Sonne, einem gemeinsamen Herde religiöser Begeisterung, ausgehen und in den einzelnen Christen zu persönlich gefärbten Brennpunkten sich sammeln. Alles Höchste für die Menschheit, die lebenspendende Wahrheit und Vollkommenheit, ist nicht Sonderbesitz, sondern ein gemeinsames Gut, ein Gut, das nach pythagoräischem Ausdruck „um so mehr wächst, je mehr Menschen daran teilnehmen", ein Gut, das wie Brot und Wasser, Licht und Luft allen zugänglich und doch wertvoller und wunderbarer ist als alles andere. Wie die Wahrheit, wie die Sittlichkeit, so muß auch die Religion allgemein und weltumfassend sein; vor Gott, das empfindet jeder Denkende, müssen alle gemeinsam flehen, gemeinsam Erhöhung finden können; denn die Gottheit bedeutet das Weltbeherrschende, Allgebietende. Es ist eine Herabsetzung der Religion, jedem einzelnen es überlassen zu wollen, wie er sich seinen Gott vorstellt und „aus dem Innern schafft"; es ist eine Beleidigung der

Frömmigkeit, sie aus dem Tempel der Menschheit zu vertreiben und ins Kämmerlein individueller Meinung und Empfindung zu verbannen. Und wenn wir weiter überzeugt sind, daß der christliche Gottesbegriff der einzig wahre und ewiggültige ist, dann darf auch die religiöse Stellung zu Christus, zu seinem Opfertode, zu seiner Gnadenanstalt nicht dem individuellen Gefühl, der frommen Willkür unterstehen. Ist doch das Christentum schon vor der Ankunft des Erlösers als eine öffentliche, weltumfassende Religion geweissagt worden, als ein Opferkultus, der vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang den Namen Gottes groß macht unter den Völkern! Und von ihrer wirklichen Geburtsstunde an hat die Christenheit sich stets gefühlt als ein heiliges „Volk", um den Altar des Neuen Bundes versammelt, — trotz staatlicher Verbote und Verfolgung; sobald sie die äußere Freiheit erlangte, hat sie ihre Verherrlichung Gottes großartig organisiert in verpflichtender Sonntagsfeier, in geweihten Räumen, in glänzender, öffentlicher Feier.

Es ist für das christliche Gemüt unendlich trostvoll und anheimelnd, in der ganzen Welt den gleichen Gottesdienst, die gleichen Sakramente, im ganzen auch dieselbe heilige Sprache wiederzufinden. Das ferne, fremde, unverstandene Land zeigt dem Ankömmling, wo immer ein ewiges Licht brennt, einen Ort der heiligen Ruhe, der frommen Aussprache, des religiösen Friedens. Und wie versöhnend stimmt es in den erbitterten sozialen Kämpfen, wenn Fürst und Bettler, Unternehmer und Arbeiter zu demselben Gotteshause ihr Scherflein beitragen, an seiner Größe und Pracht sich freuen, in dasselbe Gebet und Loblied einstimmen, um einen Altar und Tisch der Gnade sich scharen! Geist und Herz werden dabei erbaut und gestärkt; mit der Sicherheit und Freudigkeit des Glaubens wächst auch die fromme Ergriffenheit und der brüderliche Gemeinsinn. Keine moderne „Sonntagsfeier für freie Menschen" kann ähnliches erreichen. Auch der Protestantismus hat infolge seiner Zersplitterung in Sekten, infolge seines extremen Freiheitsprinzips, das eine äußere religiöse Verpflichtung nicht duldet, immer mehr die Fähigkeit eingebüßt, das Volk zu großer, überwältigender Kultusfeier zu sammeln.[59])

Man sagt, das Massenhafte nivelliere; eine Massenreligion werde feiner gestimmten Seelen unerträglich; so stoße das Derbe und Volksmäßige im katholischen Gottesdienste heute manche Gebildete ab, obschon sie ein starkes religiöses Bedürfnis fühlen. In den Gebrauch sachlicher Symbole und Formeln schleiche sich auch durch die Gewöhnung Äußerlichkeit, gedankenloser Lippendienst ein; daher das Ärgernis, das Andersgläubige an dem gemeinsamen, „eintönig geleierten" Rosenkranz oder Chorgebet nehmen. — Gewisse Mißbräuche und Schattenseiten lassen sich auf diesem Gebiete kirchlichen Lebens gewiß nicht leugnen. Das Geistige wird überall leicht von der äußeren Form überwuchert; und doch kann es unter Menschen der äußeren Form nicht entbehren. Bei einer so festgeordneten und objektiven Religion, wie der katholischen, kann die Anhänglichkeit und Gewöhnung an das Sachliche, Institutionelle dann zu einer Gefahr für die persönliche Frömmigkeit werden, wenn das Innenleben vernachlässigt wird. Daraus folgt aber nur, daß sich mit der objektiven Darbietung und Verkörperung des Heiligen eine Weckung der subjektiven Seelenkräfte, des Verständnisses und des sittlichen Eifers verbinden muß, nicht aber, daß jenes Objektive in Wegfall kommen darf. Wo der Priester seinen ganzen Beruf erfüllt, wo er nicht nur Kultusdiener, sondern auch religiöser Lehrer ist, wo die Liturgie in der Seelsorge, die rituelle Gewöhnung in der Erziehung des Herzens ihre Ergänzung findet, da erwächst die volle Blüte des kirchlichen Lebens. Auch bei den objektiv heiligsten Handlungen bedarf es der freien sittlichen Mitwirkung; der Ausdruck „ex opere operato" (bezüglich der Sakramente) hat ja nicht den Sinn, daß die Gnadenwirkung ohne Rücksicht auf die sittliche Disposition eintreten könne (Trid. sess. 6 cp. 7). Wie beim hl. Opfer die Schriftlesung in Epistel und Evangelium die Gegenwart Christi vorbereitet, so muß überhaupt beim Sakramente das, was Christus in der Gnade für uns sein will, veranschaulicht und beherzigt werden an dem, was er im Evangelium für uns gewesen ist. Und je mehr heute mit Recht die sakramentale Vertrautheit mit Christus gefordert wird, um so mehr müssen wir auch den biblischen Christus den Gläubigen vertraut machen, wenn Christi Leben mystisch und ethisch das ihrige durchdringen und befruchten soll.

Massenreligion und persönliche Frömmigkeit.

Eine Gefahr aber, daß die zarte und lebendige Freiheit der Einzelreligion sich von der „Massenreligion" erdrückt fühlt, ist im Katholizismus keineswegs vorhanden; auch nicht für die Zeit des heutigen, gesteigerten Individualismus. Je größer und auf gewaltigere Volksmengen angelegt der Dom unserer Kirche ist, um so zahlreicher sind auch die Kapellen, die an Chor und Schiff sich anschließen und die stillen Beter in ihr Halbdunkel einladen. Je reicher und durch längere Zeiträume gewachsen der Reichtum an Altären und frommen Bildgruppen ist, um so traulichere Winkel und Andachtsstätten finden sich auch, zwischen denen ein Gemüt, das die Einsamkeit liebt,

seine Auswahl treffen kann. Je objektiver, umfassender, sinnbildlicher der Kultus sich vollzieht in Raumwirkung, Gesang und Ritus, um so ungestörter mag sich die Seele unter dieser Gesamtstimmung ihrem persönlichen Fühlen, Denken und Flehen hingeben; bekennen doch auch feinfühlige Protestanten, daß das Überwiegen des Wortes, der lauten Predigt in ihrem Gottesdienste störend auf ihre Gebetsstimmung wirke. So herrscht im geistigen Gesamtbau der katholischen Religion zwar der eine gleichmäßige Stil, aber so, daß jedes nationale und persönliche Empfinden Spielraum findet zur rechten Erbauung. — Eine strenge Verpflichtung zu kirchlichen Übungen ist den Christen tatsächlich nur für eine Stunde in der Woche, die hl. Messe am Sonntage, und für einen sakramentalen Akt im Jahre, die Osterkommunion, auferlegt. Wo das Konzil von Trient sich veranlaßt sieht, die Heiligenverehrung und den Ablaß zu verteidigen, da lehrt es zwar ihre grundsätzliche Berechtigung und Segenskraft, macht sie aber nicht zur bindenden Pflicht. Der Reichtum an Kultformen, Andachten, Segnungen, aszetischen Übungen, frommen Sitten scheint nur dazu geschaffen, jedem religiösen Zuge und Geschmacke Anregung und Nahrung zu bieten, nicht dazu, ihn seiner innerlichen Freiheit zu berauben. Es gibt Perioden in der seelischen Entwicklung, wo manches auch einem frommen Gemüte tatsächlich widerstrebt, was die Menge erbaut; Newman und andere Konvertiten haben sich in einzelne katholische Gebräuche nur allmählich hineinleben können; hier ist selbstverständlich weise Anpassung und Rücksichtnahme am Platze. Das Gleiche gilt von der religiös-aszetischen Literatur; bei dem verfeinerten oder verwickelteren Innenleben unserer Zeit hört man oft auch fromme Katholiken über die geringe Zahl von Erbauungsschriften klagen, die den Hunger und Durst nach religiöser Geistesnahrung stillen. Die letzten Jahre zeigen hier ja erfreuliche Zeichen der Besserung; die gegenwärtige „liturgische Bewegung" drängt dahin, die gedanklichen Schätze, die künstlerische Schönheit und die einzigartige Würde und Gesamtstimmung der öffentlichen Liturgie der Kirche möglichst auch für die private Erbauung fruchtbar zu machen.

Religion als besondere Tugend.

Im Leben der Kirche und des pflichttreuen Katholiken behauptet endlich die Frömmigkeit jenen Eigenwert, jene selbständige Bedeutung, die ihr als dem Dienst Gottes gegenüber dem Weltdienst innerlich zukommt. Die Naturvölker bezeichnen vielfach das Ganze der Religion als „Gebet"; die griechischen Weisen haben die εὐσέβεια an die Spitze der Einzeltugenden gestellt. Das Alte Testament war eine ausgeprägte Kultusreligion. Christus hat zwar diesen Kultus Israels verinnerlicht, aber nicht so, daß nun der Gottesdienst einfach in sittliche Pflichttreue übergehen sollte; den inneren

Verkehr mit Gott, die Liebe zu Gott aus ganzem Gemüte, das ausdrückliche Dank- und Bittgebet hat er durch Wort und Beispiel als erste Verpflichtung des Menschen gelehrt. Die Heiden unterschieden die Christen der ersten Jahrhunderte von der Welt als „ein betendes Volk". Die vollkommensten, heiligsten Christen empfanden zu allen Zeiten auch den stärksten Zug zu innigem Gebetsleben; und die Pioniere der christlichen Kultur haben ihre Mission stets unter den Wahlspruch gestellt: Ora et labora!

Der selbständige Wert des religiösen Tuns wird konsequent geleugnet von der pantheistischen Ethik; in merkwürdiger Unklarheit hat ihn auch der Protestantismus angefochten oder verdunkelt, bis schließlich neuere protestantische Theologen mit der pantheistischen Ethik dabei anlangten, jeden Vorzug des Gottesdienstes vor dem Weltdienste zu leugnen und die Religion in Kulturarbeit aufzulösen. Diese Abirrung beginnt schon mit Luther selbst, der in seiner Abneigung gegen die Orden und die Liturgie gelegentlich den höheren Wert der religiösen Betätigung vor der weltlichen bestreitet. Sie wird eine grundsätzliche bei Kant, der die besondere Gottesverehrung als ein wertloses, ja schädliches „Hofgängertum" bezeichnet, und den echten Gottesdienst in Erfüllung der „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten" erblickt. Sie pflanzt sich fort in der verbreiteten liberalen Anschauung, die Frömmigkeit des Christen verlange nicht besondere Räume und Handlungen, sie sei damit zufrieden, als „Gefühl des Göttlichen" jede irdische Sittlichkeit zu begleiten und zu würzen (Goethe, Strauß, Harnack u. a.).[60])

Wer an den überweltlichen, persönlichen Gott glaubt, kann und darf dieser Ansicht nicht zustimmen. Die Existenz des höchsten, vollkommensten Wesens darf nicht nur mittelbar, gleichsam im Vorübergehen anerkannt, sie muß in lebendiger Unmittelbarkeit empfunden und gewürdigt werden. Wenngleich nach Gottes Willen die Welt den größten Teil unserer Arbeitskraft erheischt, so ist der Mensch doch nicht der Welt preisgegeben, sondern zum ewigen Geistesverkehr mit Gott bestimmt; er hat auch hienieden die Pflicht, diesen höchsten Beruf in gewissen Stunden ausschließlich zu verwirklichen.

„Gott und die Seele!“ das bleibt in der Tat der tiefste Ausdruck unserer Würde und Sittlichkeit; je lebendiger dieser Ausdruck ist, um so mehr gestaltet sich die innere Anbetung auch zu sinnfälligem Gottesdienst. Es ist psychologisch unmöglich, das habituelle Gefühl des Göttlichen als würzenden Duft für die Sittlichkeit festzuhalten, wenn man es nie in eigener Tätigkeit sich entzünden und brennen läßt, wie es ja auch unmöglich ist, die erquickende Wärme in einem Raume zu bewahren, nachdem man das Feuer ausgelöscht hat, oder die Stimmung der Freundschaft festzuhalten, wenn man nie mit dem Freunde mündlich oder schriftlich verkehrt. Man glaubt mit Recht, die Weltarbeit zu adeln, indem man sie als Gottesdienst bezeichnet; aber dadurch gesteht man doch ein, daß Gott der höchste Sinn des Lebens ist und der eigentliche Quell, dem die Weihe des Sittlichen entstammt; dann muß man aber die Hinwendung des Geistes zu Gott selbst als tiefste, wurzelhafteste Sittlichkeit anerkennen und höher bewerten als die Ausbreitung der Pflicht über das Weltliche.

Der Protestantismus hat den Sonntag als heiligen Tag beibehalten, er hat auch auf eigene Räume für den Gottesdienst nicht verzichten wollen. Würde der Sonntag aber wirklich heiliger sein als der Werktag, die Kirche ehrwürdiger als die Fabrik, wenn die Kulturarbeit der eigentliche und höchste Gottesdienst wäre? In voller Einheitlichkeit tritt nur im Katholizismus das religiöse Leben an die Spitze der ganzen als Gottesdienst im weiteren Sinne geltenden Kulturarbeit. Wie der Sonntag als Tag des Herrn sich aus der Arbeitswoche heraushebt, wie die Dome und Kirchen das Häusermeer der Städte überragen, so geht beim Katholiken der Eifer für die Ehre Gottes, die Wertschätzung des Religiösen in Erziehung, Kunst und Volkssitte allem Diesseitsstreben voran. Die deutlichste und monumentalste Bezeugung dieser Tatsache liegt in der Existenz eigener Lebensstände, der religiösen Orden. Sie ermöglichen es berufenen Seelen, das Heilige und Erbauliche des Gottesdienstes als eine eigene, vollgenügende Lebensaufgabe rückhaltlos durchzubilden; sie wollen aber den Ernst und Segensgehalt des „Sursum corda“ auch im Ganzen des Gesellschaftslebens leuchtend darstellen und wachhalten. So

zieht auch im gewöhnlichen Christenleben das religiöse Tun die Aufmerksamkeit nicht ab vom sittlichen Gottes- und Menschendienste; es steigert vielmehr die allgemeine Pflichttreue: Das Gebet am Morgen hebt den sittlichen Wert der Tagesarbeit, die Feier des Meßopfers gibt auch Opfermut zum Ertragen von Leid in Haus und Beruf, die Anrufung Gottes beim Eidschwur vertieft den Ernst der Wahrheits- und Treuepflicht, die Feste des Kirchenjahres, die frommen Gebräuche, Sinnbilder und Denkmäler, die aus ihm stammen, verbreiten in gläubigen Volksschichten eine Stimmung der Pietät und der religiösen Gehobenheit, die durch keine moderne Volkserziehung und ethische Kultur zu ersetzen ist.

7. Kapitel.

Das sittliche Leben.

A. Die Grundsätze.

Religion und Sittlichkeit bedeuten nicht dasselbe; aus dem weiten Gebiete des Sittlichen ragt der Gottesglaube, die Gottesfurcht, der Gottesdienst, wie wir bemerkten, als ein besonders heiliges Gebiet hervor, ragt zum Teil — nach der dogmatischen und mystisch-sakramentalen Seite — über die Grenzen der Moral als der menschlichen Selbsttätigkeit hinaus. Aber jegliche Sittlichkeit soll durch die Religion genährt und gefestigt werden; und die Religion zeigt ihre Wahrheit und Lebenskraft vor allem dadurch, daß sich das in ihr waltende Göttliche in der sittlichen Gesinnung und Tätigkeit des Menschen allseitig auswirkt.

Wesentliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit.

Schauen wir zunächst auf die innerliche, grundsätzliche Stellungnahme der katholischen Kirche zur Sittlichkeit, so finden wir in alter und neuerer Zeit keine Religion oder Konfession, die den wesentlichen Zusammenhang zwischen Religiosität und Sittlichkeit, mit anderen Worten das Gesetz und die absolute Verpflichtung des Sittlichen so entschieden betont wie sie. Es ist bekannt, wie sehr im Heidentum die Religion oft der sittlichen Reinheit fremd oder feindlich geworden war, wie verderblich Götterlegende und Götterkult die private und öffentliche Moral beeinflußten. Die Religion Israels war im Gegensatz dazu ein „heiliges und gerechtes und gutes Gesetz“ (Röm. 7, 12). Ihre nächste Wirkung aber beschränkte sich doch auf rituelle Reinheit; und die Menge dieser rituellen Vorschriften konnte hier und da den überragenden Wert der inneren Tugend in den Hintergrund treten lassen. Unter den christlichen, von der Kirche getrennten Gemeinschaften finden wir wenige, die in der Einschärfung des Sittengesetzes über die Richtschnur der Kirchenlehre hin-

ausgegangen wären; aber manche faßten die Religion einseitig nach der Richtung der Erkenntnis oder des frommen Gefühls oder des Vertrauens auf Gnade und Sakrament. Auch die Reformation hat ihren Kampf gegen die „Entartung" der Kirche keineswegs unter dem Banner einer strengeren Moral, sondern unter dem Schlachtruf der Sola fides geführt; der Glaube allein, ein unfreier, rein aus göttlicher Gnade entsprungener Akt, soll den Sünder rechtfertigen und sein Verhältnis zu Gott abschließend regeln. Mit Nachdruck leugnet Luther auch die Geltung des Dekalogs als eines verpflichtenden Gesetzes für den Erlösten und die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit; zahlreich sind die Klagen auch seitens neuerer protestantischer Theologen über die Lockerung des Bandes zwischen Religion und Sittlichkeit, die sich mit diesen Grundsätzen anbahnte und naturgemäß in einem Niedergang freudiger und werktätiger Sittlichkeit entfaltete. Dagegen hat die Kirche ihren ältesten Ehrentitel, die „heilige Kirche", von Anfang an so verstanden, daß er nicht nur die Weihe an Gott, sondern auch die Verpflichtung zur sittlichen Verähnlichung mit Gott umfaßte. Das Evangelium war ihr nicht lediglich die frohe Botschaft, sondern auch ein „Gesetz Christi"; das christliche Heil nicht nur Gnade, sondern auch Pflicht der Heiligung; die zentrale Tugend nicht der bloße Glaube, sondern ein Glaube, der durch die Liebe wirksam ist. Auch für den Erlösten behalten die zehn Gebote und das „Naturgesetz" ihre volle Geltung; die Tugendlehre der alten Philosophen wird schon von den Vätern als Unterbau der christlichen Vollkommenheit in die Moraltheologie hineingezogen; alle Pflichten des bürgerlichen Lebens bleiben aufrecht in ihrer verpflichtenden Bedeutung und ihren Wertunterschieden (schwere und läßliche Sünde). Der dem Frommen innewohnende Geist der Gnade ist eben der „heilige" Geist, der jede Sünde haßt und Früchte sittlichen Lebens fordert, ein Geist nicht bloß des Trostes, sondern auch des Lichtes, des Feuers, der welterneuernden Kraft. Mannigfachen mystischen und quietistischen Verirrungen gegenüber hat die Kirche unermüdlich die Absolutheit des Sittengesetzes betont: aller Glaube, alle Geistbegabung, alle Wonnen mystischer Gottinnigkeit helfen

dir nichts, wenn dich eine Todsünde befleckt! „Wäre der Mensch in Verzückung wie St. Paulus, und wüßte er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Bedürftigen!“ (Eckhart.)

Von der modernen Ethik gilt noch immer das Wort von Dr. Fr. Strauß: „Wir sagen immer, wir wollen die Moral nicht aufheben; denn was für den Frommen aus dem Glauben, das ergebe sich für uns aus dem Wesen des Menschen selbst als Pflicht; allein, wenn man mich heute beim Wort nähme, so käme ich in keine kleine Verlegenheit, da dieser Zusammenhang für uns doch weit mehr erst im Gefühl und Instinkt als im klaren Denken vorhanden ist.“[61]) Manche Moderne verzichten in der Tat auf ein wirkliches Gesetz der Sittlichkeit und verweisen dafür auf Forderungen des Geschmacks, auf den inneren Drang des Lebenswillens, auf den Zwang und die Not des Daseinskampfes, also auf Maßstäbe, die das Gute vielleicht als ästhetischen oder physischen Vorzug, aber niemals als Pflicht erscheinen lassen. Völlig schwankend wird der ethische Normbegriff, wenn man die Sittlichkeit auf die „Sitte“ im gesellschaftlichen Sinne zurückführt, sonach eine wechselnde Moral für die einzelnen Zeitalter behauptet. Tatsächlich sind die wahren Helden der Sittlichkeit gegen die Sitten und Strömungen ihrer Zeit angegangen — im Dienste einer überzeitlichen, göttlichen Pflicht!

Derjenige, der unter den Neueren den Pflichtgedanken mit Nachdruck festhält und verfolgt, ihn aber prinzipiell vom Gottesgedanken loslöst, ist Kant. Gerade bei ihm zeigt sich aber auch klar die Unmöglichkeit einer religionslosen Pflichtmoral. Die absolute Geltung, die nun einmal der Pflicht innewohnt und die allein in Gott ihre reale Grundlage hat, muß Kant in eine rein formale Absolutheit, eine logische Notwendigkeit auflösen: die Möglichkeit, eine persönliche Maxime zum allgemeinen Gesetz zu erheben, soll den Normcharakter des Guten bestimmen! Es wird heute von allen Seiten anerkannt, wie verfehlt und widerspruchsvoll dieser Versuch Kants gewesen ist, wie wenig sein formales Prinzip ausreicht, um auch nur die einfachsten Tatsachen des sittlichen Lebens zu erklären. Aus „der bloßen Form läßt sich der Inhalt nicht ableiten“; alle formalen Pflichten „empfangen ihren sittlichen Wert erst durch den Zweck, dem sie dienen“ (Windelband).[62]) Der andere Mangel, daß die Vernunft des Menschen, eines Wesens, das sich doch als sittlich gebunden, unfertig, unheilig erkennt, die „oberste Gesetzgeberin“ der Tugend sein soll, ist wohl von Kant selbst in etwa empfunden worden; fordert er ja nachträglich dazu auf, das Vernunftgesetz „auch“ als ein Gesetz göttlicher Heiligkeit aufzufassen und vom gerechten und heiligen Gott die Vergeltung des Guten und Bösen zu erwarten.

Das rechte Endziel des Handelns.

Alle praktischen Normen sind teleologisch; alles sittliche Streben geht auf einen höchsten Zweck. Die christliche Moral übertrifft auch die Teleologie moderner Ethik darin, daß sie den Endzweck, das höchste Gut der Sittlichkeit in einer Weise verständlich macht, die alle wahren Interessen des Gewissens und des Gemütes befriedigt. Der überragende Wert, der dem sittlich Guten vor allen anderen Kulturgütern zukommt, kann nicht in den Vorteilen liegen, die der Handelnde für sich selbst, für seine Lebens- oder Glückssteigerung erwartet; Selbstsucht, mag sie noch so verfeinert sein, Verfolgung persönlichen Nutzens ist zwar sehr natürlich, aber noch nicht Tugend. Anderseits bleibt dieser natürliche Selbstwille so stark und herrschend, daß wir leicht einsehen: Die weiteren sittlichen Ziele, auf die uns die moderne Ethik verpflichten will, besitzen weder die begeisternde Kraft noch die innere Folgerichtigkeit, um jenen Willen einzudämmen, um das Chaos widerstrebender Sonderinteressen zum Kosmos einer sittlichen Ordnung zu gestalten. Das Wohl der Gesellschaft, das die zahlreichen Sozialethiker als ihr höchstes Ideal aufstellen, ist zu unbestimmt und farblos, auch zu äußerlich und gegensätzlich, um jeden Menschen und den ganzen Menschen, auch sein tiefstes Innenleben, ergreifen und verpflichten zu können. Wir möchten gewiß nicht mit Nietzsche sagen, die „allgemeine Wohlfahrt“ sei ein „Brechmittel“, sie sei der „letzte, schattenhafte Götze“ der Menschheit; aber wahr ist doch, daß kein vollkräftiger, seiner Verantwortung bewußter Mensch bereit sein wird, sich der Gesellschaft so auf Leben und Tod unterzuordnen, wie es dem sittlichen Endzweck gegenüber geboten ist, daß die Gesellschaft überhaupt als Summe menschlicher Einzelwesen gar nicht die Hoheit und Würde des sittlichen Selbstzwecks beanspruchen darf, wenn nicht zuerst der Mensch als solcher und seine vollkommene Existenz Selbstzweck wäre. Die naturalistische Entwicklungsmoral sucht jenes bloße Kollektivum, die Summe der Menschen, zu einem einheitlichen Wesen zu vertiefen, indem sie die menschliche „Gattung“ und ihr physisches Emporsteigen als den höchsten Sinn des Lebens und Handelns betrachtet. Wird damit eine stärkere Einheit und Gesetzlichkeit erreicht, so ergibt sich doch auch

als Folge, daß der Einzelmensch alsdann noch strenger und brutaler den Forderungen des Ganzen unterstellt wird; die Freiheit und Geistigkeit des persönlichen Lebens tritt noch mehr zurück, die Einordnung in den Geschlechtszusammenhang nimmt eine sinnlich-erotische Färbung an, der Kampf ums Dasein droht aus der tierischen Entwicklung in die menschliche Sittenordnung überzugreifen. — Die vornehmste Betrachtungsweise sucht diesen Gefahren auszuweichen, indem sie den Fortschritt der Kultur, die Schaffung hoher geistiger, künstlerischer, sozialer Werte als den eigentlichen Zweck des Lebens, als die gebietende Norm auch für die Gesellschaft hinstellt. Der die Natur und Menschheit durchwaltende Allgeist soll in diesem langsamen Kulturfortschritt seiner Vollendung oder seiner Erlösung entgegenstreben. Auch vor diesem eigenartigen Sammelwesen, vor der Kultur, kann sich der lebendige, persönliche Geist nicht in solcher Ehrfurcht beugen, daß er geneigt und verpflichtet wäre, ihm seine innersten Lebenswünsche, ja sein Leben selbst zum Opfer zu bringen; auch die Summe objektiver Kulturgüter ist nicht so erhaben über unwürdige Befleckung, über rohen Zufall, über die Macht des Todes und finsterer Naturgewalten, daß wir im Dienste der Kultur stets das Hochgefühl sittlicher Befreiung und Erhebung, sittlicher Gerechtigkeit und Zuversicht bewahren können. Der Glanz der Kultur bedarf genau so wie das Glück der Gesellschaft eines höheren, absoluten Wertmaßstabes, damit wir den echten Glanz vom trügerischen Schimmer unterscheiden können; diesen höchsten Wert und Zweckgedanken müssen wir eben bei der Sittenlehre suchen und finden, um ihn dann in die Kultur hineintragen zu können.

Vom natürlichen Wahrheitslicht geleitet, haben Ethiker wie Kant, Windelband u. a. bisweilen eingestanden, die allseitigste Fassung des sittlichen Endzwecks enthalte der Gedanke „der göttlichen Weltordnung", der „Ehre Gottes". Diesen Gedanken spricht die Kirche mit voller Klarheit aus, und zwar nicht nur als Bestandteil des Glaubens, in biblischer, großzügiger Einfachheit, sondern auch als letztes Wort der Philosophie, mit systematischer Bewußtheit und Unbeugsamkeit gegen alle pantheistischen Trübungen. Die unendliche

Güte und Vollkommenheit Gottes, des absoluten Geistes, ist nicht nur Gesetz, sondern auch Ziel der Sittlichkeit — ein Ziel unserer innerlichsten Gesinnung, denn die tiefsten Affekte, Verehrung und Liebe, finden in Gott ihren überschwänglichen Gegenstand; — ein Ziel auch der produktiven Sittlichkeit, denn alle menschliche Tätigkeit, geistliche wie weltliche, soll auf die praktische Verherrlichung Gottes, auf die Gestaltung der Welt zum Reiche Gottes hinarbeiten. Aus diesem Zielgute schöpfen Natur- und Geistesentwicklung, Glücksverlangen und Kulturstreben ihren tiefsten Sinn, ihr Maß und ihre Weihe. In ihm erscheint der Zwiespalt zwischen Individuum und Gesellschaft gelöst, der Selbstzweck auch des ärmsten Menschen, auch dessen, der für die Gesellschaft sein Leben opfert, durch die Jenseitshoffnung sichergestellt. Die innere Entsprechung zwischen Heiligkeit und Seligkeit ist hier in vollkommener Weise erreicht. Die Ehre Gottes selbst fordert, daß die menschliche Tugend zur Seligkeit erhöht werde, und diese Seligkeit des Himmels ist nichts anderes als wonnevolle Betrachtung und Ehrung der göttlichen Güte.

Freiheit und Innerlichkeit.

Verleitet aber diese Hoheit des sittlichen Gesetzes und Zielgutes den Katholiken nicht zu einem äußerlichen Gehorsam, der die Freiheit und subjektive Lebendigkeit des Handelns beeinträchtigt? Schließt die Hinwendung zu Gott nicht die Versuchung ein, den Erfolg des sittlichen Ringens allzusehr von seiner Gnadenhilfe abhängig zu machen? Ich frage dagegen: Ist die Lebendigkeit des Ich nicht stärker bedroht, wenn der Einzelne dem Schema des kategorischen Imperativs oder dem Macht- und Glückswillen der Gesellschaft oder dem Fortschritt einer unpersönlichen Kultur unterworfen wird? Kann nicht der persönliche Gott, der die Welt nach freien Ideen schafft, seine Gnade zarter und lebenweckender auf die Geschöpfe wirken lassen als ein Allwesen, das sich in blindem Naturdrange zur Weltwerdung entfaltet? Sehen wir nicht, daß alle „gottlose" Ethik bei ihrer Verherrlichung des Ich doch tatsächlich den Kern der sittlichen Selbstbestimmung aushöhlt, indem sie die Willensfreiheit leugnet und die Person in den Bann irdischer, notwendig wirkender Ursächlichkeit zwingt? Wo gibt es heute eine philosophische und religiöse Richtung, die die sittliche

Freiheit und Verantwortung des Menschen auch nur annähernd so nachdrücklich festhält, wie es die katholische Kirche tut, — und welche Tragweite besitzt doch dieses Prinzip für das sittliche Gewissen, für die Bildung des Charakters und die Sicherheit des Rechtslebens! Die bewunderungswürdige Sicherheit, mit der die Kirche die Mitte zwischen extremer Freiheitsverherrlichung und Gnadentröstung innehält und so die rechte Verbindung des Ethischen und Mystischen wahrt, bedeutet für unsere zerrissene und trostbedürftige und anderseits so selbstherrliche und trotzige Zeit eine Wohltat sondergleichen.

Vielleicht hat nichts dem Ansehen des Christentums in der modernen Lebensauffassung auf die Dauer so geschadet wie die falsche Auffassung der christlichen Freiheits-, Erlösungs- und Rechtfertigungslehre, wie sie aus Luthers System in die neuere Literatur eingedrungen ist. Nicht nur die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts sagt uns dies; auch die späteren Geständnisse bedeutender Männer von Goethe bis Tolstoi lauten in diesem Sinne. Neuestens wendet sich sogar der gebildete Chinese Ku-Hung gegen die christliche „aus dem Mittelalter" stammende Kultur mit der Begründung: „In der alten Kultur bestand in Beziehung auf die menschliche Natur die Anschauung, daß alle Menschen in Sünden geboren seien, d. h. daß die menschliche Natur radikal böse sei."[63]) Eine solche Auffassung hat weder das Mittelalter noch die Zeit der Väter, auch nicht Augustin, gehabt; sie hat sich erst seit der Reformation als „christliche" Anschauung in manchen Kreisen verbreitet. Augustin erklärt alles Geschaffene, alles Reale für wurzelhaft gut, auch alle Kräfte der Menschennatur; die durch die Erbsünde entstandene Unordnung ist keine radikale, sondern eine solche, die durch den Verlust des höheren, aus Gott fließenden Lebens bewirkt ist und die natürliche Empfänglichkeit und Sehnsucht des Geistes nach Gott nicht aufhebt. Und das Mittelalter hat den Kampf gegen alle manichäisch-pessimistischen Unterströmungen nicht nur entschieden weitergeführt, sondern noch klarer als Augustin festgestellt, daß die Erbsünde den sittlichen Kräftebestand der Natur nicht antastet, sondern wesentlich im Verlust des übernatürlichen Gnadenlebens besteht. Gleichzeitig wird dann auch die Möglichkeit natürlich guter Werke für die Heiden und Ungläubigen und der wichtige Grundsatz harmonischer Ergänzung zwischen Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade anerkannt.

Die kirchliche Freiheitslehre ist aber auch den unleugbaren Einschränkungen und Hemmungen der Selbstbestimmung stets gerecht geworden, auf welche die heutige Psychologie besonders aufmerksam macht. Daß geistige Roheit, Unreife, Unkenntnis das freie Wahlvermögen einschränken, daß sinnliche, organisch bedingte

Neigungen und Leidenschaften die sittliche Verantwortung mindern und bisweilen aufheben, daß die Entwicklung des moralischen Menschen unter mächtigen sozialen Einflüssen, bisweilen unter einer Art erblicher Belastung steht, diese Tatsachen sind der Theologie stets vertraut gewesen. Sie hat sich aber durch diese Erscheinungen nie dazu verleiten lassen, den Grundsatz der Willensfreiheit preiszugeben; denn die Anomalie ist nicht das leitende Gesetz, eine krankhafte Lebensstörung beweist nichts gegen die natürliche Anlage und Vollkommenheit des Lebens.

Ein allgemeiner Beweis für den Ernst, mit dem die Kirche in weitesten Kreisen auf sittliche Innerlichkeit dringt, ist ihre unabsehbare aszetische Literatur, die ganz ausgesprochen auf innere Läuterung, auf den Kampf gegen Versuchungen und den Herzensanschluß an Gott und Christus hinarbeitet. Eine so eindringende Selbstprüfung und Wachsamkeit über seelische Regungen, die bei den Andachtsbeichten der frömmeren Christen auch zur läuternden Aussprache wird, gibt es sonst höchstens in kleineren Zirkeln, aber nie in solchem Umfange; und der heutigen, mit ihrer Selbstbesinnung prunkenden Menschheit fehlt sie fast ganz in solch ernster und doch ermutigender Form. Mag man an Einzelheiten dieser Literatur mit Recht noch so vieles aussetzen; es geht durch sie zweifellos neben dem Bekenntnis der menschlichen Schwäche und dem Verlangen nach Erlösung und Gnade ein so kräftiger Zug der Selbstbetätigung, des Strebens nach Vollkommenheit, daß wir mit Recht auf sie den Namen der Aszese, des geistlichen Ringkampfes, anwenden. Dabei ist grundsätzlich von Bedeutung die Tatsache, daß die von ihr berührten Kreise den Gedanken des sittlichen Endziels, den Ernst des Todes und der Ewigkeit bewußt, lebendig, ehrlich ins Auge fassen, während die sonstige Welt meist diese gewaltigen Tatsachen krampfhaft von sich fernhält und aus dem „Traum“ des Lebens gar nicht geweckt werden will.

Moralpädagogik und Seelsorge.

Von den meisten Sittenlehrern unserer Zeit ist mit Recht gesagt worden, sie „wollen auch Verantwortlichkeit; aber sie wissen nicht, daß bei der großen Mehrzahl der Menschen diese Verantwortlichkeit absolut der Erziehung und Stärkung durch feste, äußere Ordnungen bedürftig ist“.[64]) Eine solche Erziehung ist innerhalb der Kirche gegeben in einem weltumfassenden, einheitlichen, durch Alter und Weisheit ehrwürdigen System lebendiger Einrichtungen, das wir als Seelsorge im weitesten Sinne bezeichnen können. Das Christentum war es, das den Geist dieses Seeleneifers, der Verantwortung für das sittliche Heil aller Menschen, auch der Unscheinbarsten und Verworfensten, in die Welt gebracht hat.

Der gute Hirt hat diesen Geist vor allem dem kirchlichen Hirtenamt und Priestertum als Mitgift verliehen. Das Grundlegende hierbei ist die autoritative Klarstellung und Verteidigung der sittlichen Gesetze des Christentums durch das kirchliche Lehramt gegenüber den Anfechtungen und Trübungen, die immer wieder von der Sophistik des Denkens und der Leidenschaften, aber auch durch neu auftauchende Probleme und Schwierigkeiten des Kulturlebens aufgerührt werden. Die völlige Verwirrung der Begriffe, die heute in religiösen, sexuellen, sozialen Grundfragen weiteste Kreise beherrscht und die naturgemäß deren sittliche Widerstandskraft mindert, wird von der katholischen Bevölkerung ferngehalten durch die Ehrfurcht vor dieser autoritativen Verkündigung der sittlichen Wahrheit. Auf Grund dieser gleichen Lehre und der katholischen Einheit und Dauer haben sich die öffentliche Kirchenzucht und die priesterliche Seelsorge zu einem Reichtum der Formen, einer Sicherheit der Methode, einer Breite des Arbeitsfeldes ausgestaltet, die als Ganzes in keiner weltlichen oder kirchlichen Organisation ein Gegenstück haben. Der Unterricht der Jugend, die Volkspredigt, der sittlich erhebende Gottesdienst, der regelmäßige Empfang der Sakramente mit dem Gegensatz büßender Reue und liebender Gottvereinigung, das Vorbild der Heiligen aus allen Lebensständen, die beratende und vertrauenweckende Stellung des Geistlichen, die Ausstrahlung des christlichen Ethos im kirchlichen Vereinsleben, das ernstmahnende Beispiel der Orden, die mächtig aufrüttelnde Wirkung der Volksmissionen, dies alles wächst zu einer moralischen Großmacht zusammen, die bei pflichtmäßiger Tätigkeit der betrauten Personen und bei rechter Anpassung an die Zeitbedürfnisse von unvergleichlicher Wirkung sein muß. So sagt denn auch der protestantische Theologe E. Sulze: „Ihre Seelsorge ist die Macht der römischen Kirche. Sie ist das Christlichste in ihr, das, wodurch sie uns wirklich übertrifft.“ [65])

Es ist ein Irrtum, wenn manche hiergegen einwenden, diese kirchliche Sittenzucht lege ein Joch neuer, judaistischer Leistungen neben der eigentlichen Moral auf. Im großen und ganzen dient sie tatsächlich nur der wirksamen Durchführung des allgemeinen christlichen Sittengesetzes.[66]) Verfänglicher wirkt auf Andersgläubige die kasuistische Zerlegung und Anwendung des Gesetzes auf Einzel-

fälle und die Rücksicht auf die menschliche Schwäche, die besonders im Probabilismus der Beichtstuhlmoral zum Ausdruck kommt. Hier muß vor allem die tendenziöse, zum Teil direkt unehrliche Haltung der gegnerischen Polemik festgestellt und auf die besseren Quellenwerke verwiesen werden. Sodann ist gegenüber einem vagen moralischen Idealismus zu betonen, 1. daß eine kasuistische Verfolgung der sittlichen Grundsätze bis in schwierige Einzelfälle für jede ernste Moral unentbehrlich ist, wenn das Gewissen zahlloser Christen nicht in subjektive Ratlosigkeit und weiter in leichtfertige Selbsttäuschung verfallen soll; 2. daß die Gestattung einer wahrscheinlichen (probabeln) Meinung nur für solche Fälle gilt, wo Gewißheit nicht erreichbar ist, und daß sie hier den unbeugsamen Mindestbestand sittlicher Leistungen garantieren will, von dem aus ein weiterer Fortschritt nicht ausgeschlossen, vielmehr tatkräftig empfohlen und ans Herz gelegt wird.

Im einzelnen kann hier die grundsätzliche Wahrheit und Fruchtbarkeit der katholischen Moral natürlich nicht behandelt werden; für einige Gebiete ergibt sich später die Gelegenheit, ein genaueres Bild zu geben.

B. Die Tatsachen.

Bei einem so praktischen Gebiete wie dem der Moral kann aber auch die Tatsachenfrage nicht ausgeschaltet werden: Welche Früchte hat die kirchliche Sittenlehre in der Wirklichkeit des Lebens aufzuweisen?

Einzelfälle nicht maßgebend.

Diese Frage ist nicht dadurch zu lösen, daß man das Menschenleben an einzelnen beliebigen Stellen „packt“ und ethisch zergliedert, mit anderen Worten, daß jeder seine persönliche Erfahrung an guten und schlechten Menschen einfach auf die Weltanschauung und Konfession dieser Menschen überträgt. Jede Religionsgemeinschaft zählt Anhänger, die innerlich längst von ihrem Einflusse gelöst sind; und die edelsten Grundsätze vermögen nichts, wenn der persönliche Wille sich nicht von ihnen leiten läßt. Die menschliche Freiheit steht zwar nicht völlig unabhängig den idealen und realen Eindrücken aus Welt und Überwelt gegenüber; aber beim Individuum bleibt uns die freie Entscheidung doch oft genug rätselhaft, daher auch der sittliche Entwicklungsgang unberechenbar. Die ungläubige Literatur aller Zeiten gefällt sich darin, die handgreiflichen Widersprüche zwischen dem Glauben und dem Leben vieler Christen zu betonen und widerliche Beispiele einer scheinheiligen, nachher durch Skandale entlarvten Frömmigkeit

mit Schadenfreude hervorzuzerren. Eine solche Freude ist erklärlich, sie bleibt aber doch oberflächlich und ungerecht. Gerade das Widerwärtige, das die falsche Frömmigkeit für jedes gesunde Gefühl hat, bezeugt doch den schroffen inneren Widerspruch, in dem die Unsittlichkeit zur echten Religiösität steht; das Triumphierende der Anklage läßt auch deutlich erkennen, daß solche Ärgernisse nicht die Regel und das Naturgemäße, sondern traurige Ausnahmen sind. Ja, schon die Tatsache, daß unsittliche Menschen so oft die Maske der Frömmigkeit und Kirchlichkeit anlegen, um egoistische Zwecke sicherer durchzuführen, legt unwillkürliches Zeugnis ab für die allgemeine Empfindung, daß der Gottesfürchtige an sich sittlich ernst gestimmt und auch in menschlichen Dingen vertrauenswürdig ist. Dabei wollen wir nicht leugnen, daß der Nimbus, der die religiöse Betätigung umgibt, für innerlich haltlose und geteilte Menschen die Versuchung einschließen kann, Gewissensvorwürfe durch gesteigerte Frömmigkeit zu beschwichtigen und so, wenn auch keine weitere heuchlerische Absicht vorliegt, sich selbst zu betrügen. Aber diese falsche Andacht vermag den Adel und Wert der echten nicht zu entstellen, so wenig, wie überhaupt der Mißbrauch eines Guten den rechten Gebrauch entwertet; ein halbwegs unterrichteter Katholik kann sich auch, wie schon bemerkt, nicht lange in solche Selbsttäuschung einwiegen. Endlich sollten doch auch die Ungläubigen beherzigen, daß die sittliche Gesamtforderung des Christentums in der Tat eine höhere und schwierigere ist als die ihrige, daß vor allem der Standpunkt des treuen Katholiken eine Verbindung von natürlicher und übernatürlicher, von weltlicher und kirchlicher Anspannung der Kräfte einschließt, deren Wahrung offenbar weit mehr bedeutet als die einseitig-weltförmige Tugend des Philosophen und des ehrlichen Staatsbürgers. — Bei den Musterbildern dieser philosophischen Tugend, den antiken wie den heutigen, bei den bewußten Vertretern einer religionslosen Ethik spielt dann natürlicherweise auch das Streben mit, durch ihre tadellose Haltung den Wert der autonomen Moral sich und anderen klar zu machen. Sie selbst empfinden wohl, daß das nicht so leicht ist, sondern erhebliche Mühe kostet. Durch diese Anstrengung und durch den wahren Gedanken, daß das Sitt-

liche allen irdischen Gütern voran steht, schleicht sich dann in diese Tugend leicht jener selbstgenügsame Stolz ein, der schon den Stoikern anhaftete und der dem sittlichen Innenleben tatsächlich das Feinste und Edelste entzieht. Von der Masse der Ungläubigen wird aber auch der freisinnigste Ethiker nicht behaupten, ihr sittlicher Hochstand übersteige den der gewöhnlichen Christen; die Zahl derer, die dem religionslosen Prinzip durch Laster Unehre machen, sei geringer als die der unsittlichen „Frommen". Letztere gestehen, wenn sie ehrlich sind, daß sie trotz ihrer religiösen Grundsätze sündigen; unzählige Feinde der überlieferten Moral und Ordnung aber bekennen offen, sie wollten nur die Folgerungen aus dem Atheismus der modernen Wissenschaft ziehen. Für beide Klassen der Ungläubigen aber, für die Gewissenhaften und Vornehmen wie für die Frivolen und Umstürzler, gilt schließlich der Satz, daß ihre Weltanschauung sich bis heute noch nicht in völliger Reinkultur und Ausgiebigkeit entfaltet hat, vielmehr dauernd noch „von dem Seitenblick lebt" auf die Weltmacht der christlichen Moral. Derartige, in der Erziehung vermittelte Einflüsse des Christentums wirken in ihrem Gemüte weiter wie der nachleuchtende „Glanz erloschener Sterne" (Förster), wie der „Duft einer zerbrochenen Flasche" (Renan).

Die rechte Erprobung der Moral.

Wenn es unmöglich und unbillig ist, die Tugenden und Fehler der Menschen kurzerhand auf Rechnung der Ideen und Gemeinschaften zu schreiben, zu denen sie sich bekennen, so gewinnt ein solcher Schluß bedeutend größere Berechtigung, wenn wir statt der Einzelnen große soziale Zusammenhänge prüfen, die offensichtlich unter der Herrschaft bestimmter Ideen und Mächte standen. In solcher Sachlage können die Zufälle sich ausgleichen; hier haben die Grundsätze Zeit und Spielraum, sich allseitig durchzusetzen, ihren edlen oder giftigen Samen weithin auszustreuen. Dies gilt auch für kleinere Gruppen von Menschen, wenn sie anerkanntermaßen den Geist einer Religionsgemeinschaft vollkräftig verkörpern; und es gilt zuletzt auch von solchen Persönlichkeiten, die ebenso widerspruchslos als konsequente und leuchtende Vertreter eines kirchlichen Lebensideals in der Geschichte dastehen.

Es liegt nicht im Zwecke dieser Schrift, zum Nachweise der ethischen Leistungen der Kirche auf die großen Zusammenhänge der Geschichte zurückzugreifen. Die Durchsäuerung der alten Welt mit einer neuen und reineren Sittlichkeit vom Mittelpunkt der ersten idealen Christengemeinde aus, die Erzeugung eines kräftigen und hochgemuten Völkerlebens auf germanischem Boden, die reinigende, aufbauende und weiterführende Reform des christlichen Lebens nach dem Tridentinum und wiederum zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, dies seien nur einige Beispiele für die umfassende und unverwüstliche versittlichende Kraft der Kirche (vgl. die Abhandlung von Kirsch im ersten Teil dieses Bandes). Auf das tragische Gesetz, daß die Höhe der sittlichen Forderung und Leistung auch um so schärfere Gegensätze wachruft, und auf den hierdurch begründeten Kampf und Wechsel zwischen Licht und Schatten seit dem Auftreten des Christentums ist früher hingewiesen worden (S. 17 ff.). In größter dramatischer Auswirkung stellt sich dieser Gegensatz dar beim Beginn der letzten großen Geschichtsepoche in der französischen Revolution; und er ruft seitdem immer wieder Spannungen und Kämpfe hervor, die das Urteil über den moralischen Stand eines Volkes erschweren, die aber auch zweifellos dazu dienen, den sittlichen Gehalt der Weltanschauungen auszulösen und gegeneinander zu messen.

Sittlichkeit der Völker und Moralstatistik.

Bei Beurteilung der heutigen Sittenzustände scheint die Wissenschaft der Moralstatistik wie geschaffen, um der religionsvergleichenden und apologetischen Forschung zuverlässige Grundlagen zu bieten, da sie in exakter Weise sozialethisches Material herbeischafft und verarbeitet. Allein diese Hoffnung erfüllt sich nur in sehr bescheidenem Maße; einer der ersten Meister der Statistik, W. Lexis, bemerkt: „Die empirische Sozialethik wird sich immer darauf beschränken müssen, diese Messung des relativen Gewichts der sittlichen und egoistischen Elemente an einzelnen Punkten zu versuchen, und zwar wird sie sich dabei auf äußere, mehr oder weniger unsichere Indizien angewiesen sehen.“[67]) Das ganze Gebiet der inneren Sittlichkeit, also die wesentlichste Seite der Güte und Schlechtigkeit, entzieht sich der statistischen

Beobachtung; und der Rückschluß aufs Innere aus den äußeren Handlungen ist nur ein roher und unzuverlässiger. Wie völlig verschieden wird der Wert einer und derselben Tat je nach den Beweggründen, die hier und dort Anlaß dazu geboten haben! Ja auch von den äußeren Handlungen bleibt die höchste Steigerung, die selbstloseste Tugend und das abgefeimteste Laster, durchweg im Dunkeln. Das Verschwinden der positiven und idealen Sittlichkeit aus den statistischen Zahlen ist naturgemäß am größten bei echter Religiosität, weil hier der Wandel in Gottes Gegenwart den Sinn für jede Äußerlichkeit mindert; dieser Gesichtspunkt macht sich doppelt geltend, wenn eine Religion auf Demut und opfernden Verzicht, auf das innere Dulden und Kämpfen der Gottesliebe so großes Gewicht legt wie die katholische. Für die Laien in der Statistik bieten sodann auch zahlenmäßig erwiesene Tatsachen mehr Versuchung zu falschen, ungerechten Schlüssen als wirkliche Belehrung. Sobald man die Erhebungen aus verschiedenen Ländern vergleicht, zeigt sich schon ein gewaltiger Unterschied in der Genauigkeit und Methode der Statistik (Abgrenzung, Gruppierung, Veröffentlichung des Stoffes); bei Beschränkung auf Einzelstaaten aber sinkt sofort die Berechtigung zu allgemeinen ethischen Schlüssen. Selbst da, wo die Zahlen gleichmäßig erhoben und verwertet sind, müssen ferner, ehe wir den Einfluß der religiösen Moral feststellen können, die zahlreichen und starken Unterschiede, die aus der Volksart, der wirtschaftlichen Blüte oder Notlage, der Gesetzgebung und Zeitgeschichte einströmen, gewürdigt werden. Einstweilen hat die Statistik unter den moralischen Tatsachen die juristisch oder sozialpolitisch hervorstechendsten zu fassen gesucht und hat dabei naturgemäß zu allermeist das Anormale und Schlimme gefunden. Aber schon die jetzigen Ergebnisse entkräften bei methodischer und gerechter Beurteilung die häufig gegen die katholische Kirche erhobenen Vorwürfe, und sie legen auf wesentlichen Gebieten, z. B. hinsichtlich des Selbstmordes, der Ehescheidung, der unehelichen Geburten, der Fruchtbarkeit der Ehen, für ihre Moral das rühmlichste Zeugnis ab.

Nach Gutberlet, Krose, Sell u. a. bilden die bösen Handlungen grundsätzlich ein schlechteres Material für die Moralvergleichung

als die guten. Man dürfe, so bemerkt Sell, das Wesen einer Konfession nicht an dem Punkte und an den Personen abschätzen, wo ihre Triebkräfte am gründlichsten versagt haben und offenbar andere, irdische Motive tätig gewesen sind. Diese Begründung hat manches Richtige; vor allem bezüglich solcher Sünden, die Einzelhandlungen, Entgleisungen sind, nicht Ausdruck des Charakters, der ganzen Lebensrichtung. Anderseits soll nun freilich die religiöse Ethik gerade hindern, daß die unsittlichen, leidenschaftlichen Motive den Willen mitfortreißen! Somit läge doch in der Unterlassung des Bösen ein entscheidendes Moment für den Wert der Moral. Aber wenn nur daraufhin auch der Vergleich der Völker und Konfessionen so leicht wäre! Ist die Freiheit von Trunksucht bei den Italienern gegenüber den Deutschen, ist die geringere Zahl der Raufhändel in Sachsen gegenüber Bayern, ist die Seltenheit des Diebstahls in wohlhabenden Volkskreisen gegenüber armen und gedrückten Bezirken wirklich ein Verdienst der religiösen Moral oder aber eine leichterklärliche Folge natürlicher Verhältnisse? Was die guten Handlungen angeht, so können wir Ähnliches wohl annehmen für die Durchschnittstugend, für alltägliche Leistungen, die durch Sitte und öffentliche Meinung ebenfalls „selbstverständlich" geworden sind. Die wirklich große und edle Tugend aber, vor allem die heroische, der Natur abgekämpfte Tugendübung, kann nur aus einer starken, positiv-sittlichen Kraft hergeleitet werden. Sie vor allem müßte somit als treffendster Ausdruck des Wertes einer Religion erscheinen, wenn man sie statistisch fassen könnte. Aber ihre Besitzer treten weder in der Gerichtsstatistik noch in den Steuerlisten noch in den Zeitungsberichten greifbar hervor!

Von der Kriminalstatistik sagen die besten Kenner, daß sie „keinen Maßstab für die Moralität der Bevölkerung überhaupt abgeben kann" (v. Scheel); 1. weil die öffentlich bestraften Delikte in den einzelnen Gesetzbüchern ganz verschieden definiert und abgegrenzt sind, 2. weil die Strenge der Verbrechensverfolgung in verschiedenen Ländern und Gegenden in noch höherem Maße ungleich ist, 3. weil überhaupt nur ein geringer Teil der wirklichen Vergehen zur Aburteilung kommt, und eine raffiniertere Entsittlichung die Folgen des Lasters durch noch schlimmere Laster zu verhüllen weiß. Daß z. B. die für den preußischen Osten, speziell für die durchweg polnischen Landesteile, bestehende hohe Kriminalität der Katholiken nicht auf ihre Religion zurückzuführen war, zeigt der sehr günstige Prozentsatz, den die fast rein katholischen Bezirke in Deutschland, Aachen, Trier, Münster, Sigmaringen usw. aufweisen[68]).

Familie, Gemeinde, religiöse Genossenschaft.

In den Höhen des Lebens wirkt die entwickelte Individualität und der Reichtum der Formen und Mittel des Lebens, bei den rohen, tiefstehenden Massen die Leidenschaft und die Lostrennung von Heimat, Sitte, Autorität auf das soziale

Ethos stark differenzierend und zersetzend ein. Den zutreffendsten Einblick in die Wirkung und Fruchtbarkeit sittlicher Grundsätze gestatten die seßhaften mittleren Kreise des Bürger-, Bauern- und Arbeiterstandes. Der französische Soziologe Le Play hat, zunächst um für seine Wissenschaft positives Material zu gewinnen, aus allen Ländern Europas Stichproben für das Familien- und Arbeitsleben gesammelt; er hat dieses, mit größter Genauigkeit an etwa sechzig typischen Familien gewonnene Material in einem Werke „Ouvriers européens" veröffentlicht (1855) und sein ferneres Leben hindurch über die Ergebnisse auch nach der sittlichen und religiösen Seite hin nachgedacht. Das Ergebnis war: „Das methodische Studium der europäischen Gesellschaften hat mich belehrt, daß das Glück der einzelnen wie das Wohl der Gemeinschaften im genauen Verhältnis zu der Energie und Reinheit der religiösen Überzeugungen steht." In demselben Maße ist bei ihm auch Hochachtung vor der katholischen Kirche und ihrer sittlich-sozialen Autorität gewachsen.[69])

Aus der Familie entwickelt sich die Gemeinde. Ihre kirchliche Organisation bringt bei normaler Entfaltung alle sittlichen Kräfte der Religion zur Ausgestaltung. Es fehlt nicht an typischen Beispielen für die glänzende Erprobung, die auch hier den Katholizismus auszeichnet. In dem Grade, wie der kirchliche Eifer, der Empfang der Sakramente, die Tätigkeit und Autorität der Seelsorger in einer Pfarrei wächst, steigt auch ihr sittlicher Zustand. An Hunderten von kirchlichen Gemeinden in Deutschland, die ein übersehbares, abgeschlossenes Ganzes bilden und den kirchlichen Normen entsprechend verwaltet werden, läßt sich eine Höhe der Moralität feststellen, die ebenso rühmlich wie trostvoll ist: Reinheit der Ehe und Familie, Schlichtheit der Sitten, Friedfertigkeit, Frömmigkeit, Ehrlichkeit und Arbeitsamkeit, Freigebigkeit für milde Zwecke, Ehrfurcht vor allem Heiligen und vor aller gottgesetzten Gewalt. Dieser schöne, fast ideale Zustand ist natürlich um so schwieriger zu erhalten, je mehr die modernen Extreme von Reich und Arm und die Schrankenlosigkeit großstädtischer Verhältnisse ins Land hinauswirken; ja er ist durch die furchtbaren Folgen des Krieges und der nachfolgenden inneren Erschüt-

terung in starke Mitleidenschaft gezogen. Aber es bleibt doch im Gesamtbilde auch für die modern entwickelten, von der Industrie umgeformten Landesteile der eine große Vorzug auch äußerlich nachweisbar: die katholische Bevölkerung schöpft aus ihrer religiösen Überzeugung und Organisation eine bedeutend stärkere Widerstandskraft gegen die materialistische Lebens- und Gesellschaftslehre des Sozialismus als die protestantische.[70])

Eine abgegrenzte Lebensform, die grundsätzlich für die innerlichste Pflege des Sittlichen bestimmt ist und doch zum Teil in die Öffentlichkeit hineinragt, stellen die katholischen Orden dar. Hier tritt die Wirkung des religiösen Ideals wenigstens für alle Gegenden, wo die Orden nicht begütert und weltlich hochgestellt, vielmehr politisch verfolgt oder höchstens geduldet sind, schon bei der Berufswahl scharf und lauter hervor, je nach dem bisherigen Lebensstand der Eintretenden und der Strenge des Opferlebens oft in ergreifender Weise. Die Durchführung des Berufes sodann, die Pflege der schwierigsten, dem sinnlichen Menschen widersprechenden Tugenden für die ganze Zeit des Lebens bildet ein glänzendes Zeugnis für die sittliche Schwungkraft, die der Geist der Kirche dem Menschen einzuflößen vermag. Was die Tatsache dieser Sittlichkeit in den heutigen Klöstern betrifft, so mögen sich wohl manche Unvollkommenheiten dem Auge der Weltchristen entziehen; im wesentlichen aber müssen wir, von anderem abgesehen, schon das überaus günstige Urteil des katholischen Volkes hierin als unbestechlich und zuverlässig ansehen. Die großartige Arbeit der Orden in der auswärtigen und inneren Mission, in Verbreitung der Gesittung und Bildung, in heldenmütiger Pflege der Karitas leuchtet weit über die Grenzen der Kirche hinaus. Wir können ruhig fragen: Wo und wann findet die rein humanitäre Moral, die soziale Reformethik, die Ethik des Sozialismus Diener und Dienerinnen, die sich durch ein Gelübde verpflichten, ihre ganze Lebenskraft und Lebenshoffnung an den Stätten des Elendes, an den Betten der Pestkranken und auf den Inseln der Aussätzigen zu verzehren!

Heilige und heiligmäßige Personen.

Das großartigste Kennzeichen für den übernatürlichen Charakter der von der Kirche gehüteten Sittlichkeit bildet

die einheitliche und doch so mannigfaltige Reihe ihrer Heiligen, ungezählter Männer und Frauen aus allen Jahrhunderten, die durch heroische Gesinnung und Früchte der Tugend hervorragen. Sie sind durchaus religiöse Helden, aus Gott lebend und demütig vor Gott geneigt; sie sind dadurch auch für das Volk, das sie ehrt, wirkliche Führer zu Gott, zumal gerade dem Volke das Gnaden- und Wunderreiche, das Göttliche in den Heiligen, besonders vor Augen schwebt. Sie sind Kronzeugen der Kirche; alle Heilige waren ihr in vollkommener Treue ergeben. Und sie sind geschichtliche Höhepunkte des sittlichen Lebens! Während die Weltgeschichte sonst fast nur kriegerische, politische, künstlerische Größen feiert, sorgt die Kirche dafür, daß auch die Sittlichkeit die gebührende geschichtliche Verherrlichung findet — die Sittlichkeit, die ja von allen Denkern und Völkern theoretisch als das Höchste auf Erden gerühmt wird. Je mehr die Kulturgeschichte in die Tiefe dringt, muß auch sie diese sittlichen Größen und ihre segensvolle Fernwirkung bewundernd anerkennen. Während aber die Welt das irdisch Hohe und Glänzende oft über Gebühr ehrt, hebt die Kirche auch die verfolgte und unscheinbare Tugend aus dem Dunkel empor und läßt ihr überzeitliches Verdienst um die Menschheit sowohl im Gottesdienst wie in den unvergänglichen Stiftungen der Heiligen ruhmvoll nachleuchten. Sie gibt damit auch den Männern und Frauen aus niederem Stande den hohen Sinn und Mut, sich über den Druck und Staub des Alltäglichen zu idealer sittlicher Größe zu erheben.[71])

Wenn bei kritischer Erforschung der Heiligenleben der mystische Glanz der Wunder oft gemindert wird, so tritt in der Regel die menschlich-sittliche Kraft und die erneuernde sozial-kulturelle Wirkung um so deutlicher hervor. Auch protestantische Biographen der Heiligen werden, je näher sie ihnen rücken, meist um so mehr ihre Bewunderer. Lagarde betont nachdrücklich, die Heiligen der Kirche seien Ergänzungen des christlichen Ideals, und sagt von Maria: „Ströme von Segen sind von dem Madonnenbilde auf die Menschenwelt herniedergeflossen[72]).“ Ebenso nennt v. Schubert es eine „allgemeine Schuld der evangelischen Christenheit, daß sie den Heiligenkult gar zu radikal abgetan hat und Gott zu ehren meint, wenn sie seine Werkzeuge vergißt[73]).“ Es läßt sich nun einmal nicht leugnen: Der Grund dieser Unterlassungssünde liegt wohl weniger

im Vergessen als in dem Mangel an gleichstrahlenden Heiligen im Protestantismus. „Werde ein Heiliger!“ schrieb Lavater an L. v. Stolberg nach dessen Konversion; „ihr habt Heilige, ich leugne es nicht; wir haben keine, wenigstens keine, wie ihr habt[74]).“ Nur ein kleiner Teil auch der kanonisierten Heiligen ist übrigens in die allgemeine geschichtliche Kenntnis gedrungen; auch im 19. Jahrhundert ist die Reihe der Selig- und Heiliggesprochenen eine sehr bedeutende[75]).

Für die zeitgemäße Fruchtbarkeit und Anpassung der katholischen Sittlichkeit sprechen auch jene zahlreichen Männer und Frauen des letzten Jahrhunderts, die auf den verschiedensten Gebieten des Lebens eine enge Verbindung kirchlicher Frömmigkeit und großzügiger Wirksamkeit auf die Welt in sich verkörpert haben, ohne gerade, wie jüngst Klemens Hofbauer, unter die Heiligen aufgenommen worden zu sein: Kirchenfürsten, wie Sailer und v. Ketteler, Wiseman und Dupanloup, Massaja und Lavigerie, voll Eifer und Verständnis für die Ausbreitung und praktische Auswirkung des Glaubens; Politiker, wie Görres, O'Connell, Montalembert, Garcia Moreno, Mallinckrodt, die die rechte, gemäßigte Freiheit der Völker mit ebenso maßvoller, aber auch glühender Kraft vertreten; große Wohltäter der Gesellschaft, heldenmütige Freunde der Armen und Verlassenen, Kolping, Mathew, Ozanam, P. Theodosius, P. Damian, Dom Bosco; apostolische, in Wissenschaft, Predigt und Leben vorbildliche Priester, Overberg, A. v. Hohenlohe, Lacordaire, Ravignan, P. Colin, Rosmini; neben ihnen zahlreiche, durch heiligmäßige Tugenden und Erfolge bewunderungswürdige Frauen, Stifterinnen blühender Genossenschaften (z. B. M. Pelletier, S. Barat, J. Billiart, E. Seton, F. Schervier, P. v. Mallinckrodt) oder sonst durch Frommsinn und Wohltun hervorleuchtend (A. v. Gallitzin, J. v. Barolo, P. Jaricot u. v. a.). Charakteristisch ist auch das gewöhnliche Ergebnis der Verteilung der Tugendpreise durch die Académie française. Obschon die Gutachten der Präfekten, die sich über die Vorschläge äußern, bei der heutigen Richtung der Politik in Frankreich nicht von Wohlwollen gegen die Religion getragen sind, fallen nach Thureau-Dangin, soweit man die Beweggründe des Handelns feststellen kann, die Preise fast ausschließlich auf Männer und Frauen — letztere

überwiegen bedeutend —, die durch religiöse Motive zu heldenmütiger Tugendübung angetrieben worden sind.[76])

Ein allgemeines apologetisches Interesse, aber auch ein spezielles für die sittliche Würde und Lebenskraft der Kirche, bieten endlich die zahlreichen Konversionen von Persönlichkeiten der Neuzeit, die durch geistige Größe und Schaffenskraft wie durch Adel der Gesinnung hervorragen. Wenn man die inneren Vorurteile und äußeren Hindernisse bedenkt, die diesen Männern und Frauen den Übertritt zur Kirche in Deutschland wie in England erschwerten, wenn man die Gewissenhaftigkeit und Mühe, die sie auf Gewinnung eines gerechten Urteils verwandten, an der Hand ihrer Lebensgeschichte nachprüft, dann versteht man das gewaltige und vollkommene einzigartige Gewicht der Tatsache, daß seit einem Jahrhundert — außer zahlreichen Angehörigen der Fürstenhäuser und höchsten Adelskreise, in denen alte Familientraditionen am stärksten zurückhalten — Theologen wie Newman, Manning, Ward, Faber, E. Usteri, Hurter, Lämmer, Krogh-Tonning, Gelehrte, Politiker und Publizisten wie K. L. v. Haller, Adam Müller, v. Beckedorff, die beiden Schlosser, E. Jarcke, Philipps, Gfrörer, Bickell, Hope-Scott, Graf Holstein, Dichter, Künstler und Schriftsteller, wie L. v. Stolberg, Zach. Werner, L. Dreves, Overbeck, Wasmann, J. Langbehn, Solowjew, L. Hensel, Ida Hahn, E. Linder, Lady Fullerton, E. v. Grotthuß, Amara Kaufmann, v. Hillern, sodann viele, die nachher Großes in christlichem Sinne leisteten, wie Ratisbonne, Liebermann, A. Cohen, A. Hetsch, derjenigen Kirche beigetreten und begeistert treu geblieben sind, die so manche Kritiker als eine Gegnerin echter und zeitgemäßer Sittlichkeit verschreien.

8. Kapitel.

Geistesbildung und Wissenschaft.

Das Programm der Harmonie von Religion u. Bildung.

Das Christentum würde nie die gewaltige Kulturmacht geworden sein, als die es tatsächlich dasteht, wenn sein religiöses Interesse und seine sittliche Arbeit nicht in einer intellektuellen Grundlage wurzelten, die sein übernatürliches Wesen aufs engste mit dem Geistesbesitz und Geistesstreben der Menschheit in Verbindung setzten. Denn die Kultur lebt von Gedanken, von gemeinsamen Überzeugungen wie von persönlichen, schöpferischen Geistestaten. In der Tat gibt es nun auch keine Religion, die so wie das Christentum den Anspruch, eine echte Volksreligion und frohe Botschaft für die Armen im Geiste zu sein, mit dem sicheren Bewußtsein verbindet, auch den höchststehenden Geistern eine erhabene Wahrheitslehre und Geistesnahrung zu bringen. Das Alte Testament war Lehre, aber doch vorzugsweise Gesetz; das Heidentum war Götterdienst auf mythologischer, nicht auf philosophischer Grundlage; die Mystik der Vorzeit versprach Gnade und Erlösung, aber im Dunkel des Unaussprechlichen, rein Gefühlsmäßigen. Das Christentum jedoch hat sich sofort als Religion des „Lichtes“ eingeführt; seine Botschaft ist „Gnade und Wahrheit“, am hellen Tag der Öffentlichkeit vor allen Völkern verkündet; sein Gottesdienst ist Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit“; sein Gesetz ist „Wandel im Lichte“, seine Vollkommenheit jene „Liebe, die immer reicher wird in Erkenntnis und jeglichem Verständnis“ (Phil. 1, 9). Das Rühmen der christlichen „Torheit“ gegenüber der falschen Weisheit der Heiden will keineswegs die Wissenschaft als solche zurückdrängen; es geht aus von dem Bewußtsein einer überlegenen Geistesmacht: „Das Törichte von Gott ist weiser als die Menschen!“ Die Herübernahme des Ausdrucks „Logos“ für den

menschgewordenen Gottessohn gibt in großzügiger Universalität das Programm der christlichen Religionsentwicklung, einer Entwicklung, die stets den Zusammenhang mit der Ideenwelt, mit den schöpferischen Weltgedanken wahren und die Harmonie der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit aufrechthalten will. Die christliche Katechese und Mission in alter und neuer Zeit zeigt, wie diese fruchtbare Beziehung zwischen Glaube und Geistesbildung tatsächlich schon auf der elementarsten Stufe des christlichen Unterrichts beginnt.

In der katholischen Kirche, in ihrer Verfassung und geschichtlichen Erscheinung kommt dieses Programm zur großartigen, oft dramatisch bewegten Durchführung. Als das Heidentum seine Philosophie und seine großen Geister gegen die Offenbarung ins Feld führte, gab die Kirche sich daran, die gesunden Ideen jener Philosophie aus der trüben Mischung herauszuheben und ihrem eigenen Wahrheitsschatze einzuverleiben, die echten Weisen der Vorzeit als Eideshelfer für die christliche Weisheit aufzurufen. So oft in der Geschichte eine Irrlehre, wie die Gnosis, oder ein vernunftstolzes Zeitalter, wie die Aufklärung, die Ansprüche des natürlichen Denkens übertreibt, beruft die Kirche sich auf eine höhere Art von Wahrheit, die unmittelbar Gott entstammt und einstweilen nur im Glauben erfaßbar ist, und schützt diese Wahrheit gegen rationalistische Zersetzung und Verflachung. So oft dagegen Richtungen auftreten, die den Glauben nur als religiösen Instinkt oder individuelles Heilsvertrauen oder rein mystisches Erleben ausgeben, betont sie mit Nachdruck den lehrhaften, allgemeingültigen Charakter des Glaubens und rückt das Christentum aus der Dämmerung des bloßen Gefühls in das Licht vernunftmäßiger und geschichtlicher Beglaubigung. Sie ist die einzige Kirche, die ein Lehramt besitzt, das über die Wahrheit in religiösen und sittlichen Fragen bestimmte Auskunft erteilt, ein Lehramt, das durch die Jahrhunderte und über den ganzen Erdkreis intellektuelle Grundsätze verbreitet, die alle Bildung beeinflussen, das wissenschaftliche Forschen bald anregen, bald zum Widerspruch herausfordern und auch für den Blick des Ungläubigen tiefe Spuren im Gang der Geistesgeschichte hinterlassen. Jeder, der die bald zweitau-

sendjährige Geschichte der Kirche überschaut, wird von Bewunderung ergriffen vor der Existenz einer Geistesmacht, die so konsequent ein System religiöser, philosophischer, ethischer und sozialer Gedanken entfaltet und praktisch verwirklicht hat, vor der Lebenskraft dieser Anstalt und vor der Zahl und Bedeutung der Denker, die sich einer nach dem anderen in seinen Dienst gestellt haben. Er wird nicht minder staunen über die Fruchtbarkeit dieses Wirkens für das geistige Gesamtleben, über die völkererziehende Arbeit der Glaubensboten, die wissenschaftlichen Verdienste der Klöster, die Gründung und Blüte der Universitäten im Mittelalter, die Reihe großer katholischer Gelehrten auf allen Gebieten weltlicher Wissenschaft. Bei tieferem Forschen wird ihm das innere Geheimnis dieser Dauer und Lebenskraft nicht verborgen bleiben: die Tatsache nämlich, daß die Kirche in ihrem Glauben wirklich zugleich eine „Wissenschaft" fundamentaler Denk- und Lebensgrundsätze besitzt, die als echte, unvergängliche „Weisheit", als Quellgebiet aller besonderen Wissenschaften und als echter Nährboden aller menschlichen Bildung bezeichnet werden darf.

Geschichtliche Verdienste um Bildung im allgemeinen.

Was in der von phantastischem Aberglauben beherrschten heidnischen Welt nur wenige erleuchtete Geister als welt- und lebenbeherrschende Wahrheit erkannten, hat die Kirche in geläuterter und verklärter Gestalt zum Gemeinbesitz der Menschheit gemacht. „Dieses Werk vollbracht zu haben, die sublimste philosophische Erkenntnis in eine die ganze Menschheit erlösende Macht umgestaltet zu haben, das ist die ewig denkwürdige Leistung des Katholizismus, das grandiose Verdienst der katholischen Dogmatik" (F. J. Schmidt)[77]). Wenn das christliche Altertum und Mittelalter vor allem die ewigen Wahrheiten und nur die einfachsten Verhältnisse der Erfahrungswelt zum Gegenstande des Denkens und der Wissenschaft machten, so war dies in der Natur der menschlichen Geistesentwicklung begründet; dadurch ist auch erst die notwendige Vorstufe und Schulung für allen späteren Wissenschaftsbetrieb gewonnen worden. Der ungeheure Scharfsinn, den die Scholastik auf Klärung der Begriffe, auf Sichtung des überkommenen Gedankenmaterials, auf Austragung metaphysischer und ethischer Probleme verwandt hat, ist, wie immer mehr zugestanden wird, aller Folgezeit bis heute zugute gekommen. Diese charaktervolle allgemeine Durchbildung der Vernunft hat im großen eine Disposition für die spätere exakte Wissensmethode geschaffen, die in ihrer formalen Trefflichkeit dieselben Vorzüge hat, wie heute etwa das humanistische Gymnasium als Vorbereitung auf spätere gelehrte Fachstudien. Das katholische Mittelalter hat auch

tatsächlich aus seiner Weltanschauung und Geistesschulung heraus die bahnbrechenden Geister erzeugt und erzogen, die mit schöpferischer Kraft den Anbruch der neuen Forschung und Bildung einleiteten[78]). Es hat der Neuzeit außerdem das wertvollste und mächtigste technische Hilfsmittel alles Geistesverkehrs, die Buchdruckerkunst, geschenkt.

Unsere heutigen Bildungsstätten reichen, wenn wir von den praktisch-technischen absehen, in den wesentlichen Typen noch sämtlich in die katholische Vorzeit zurück: die Volksschulen, die Mittelschulen (für Knaben wie für Mädchen), die Universitäten; es ist bekannt, wie hohes Interesse Päpste, Bischöfe und Klöster diesen Schulen erwiesen, zu welcher Blüte und angesehenen Stellung sich vor allem die Universitäten im Mittelalter erhoben haben. Die berühmtesten englischen Hochschulen ruhen noch heute wirtschaftlich und geistig auf jenen alten Fundamenten; auch mancher deutsche Studienfonds zehrt von den reichen Stiftungen der alten Zeit. Die zehn im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert gegründeten, meist rasch wieder eingegangenen protestantischen Universitäten sind sämtlich mit den Gütern aufgehobener Klöster und kirchlicher Stiftungen ausgestattet worden. Die Reformation selbst wurde anfangs von allen Universitäten mit geringen Ausnahmen abgewiesen; sie hat auch auf den Besuch und das innere Leben derselben zunächst sehr ungünstig gewirkt. Die „Einsperrung des gesamten Lebens in den engen Kleinstaat und die engherzige Landeskirche“ nahm in einer Weise überhand, daß Paulsen sagen kann: „Das Zeitalter, das zwischen der Mitte des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts liegt, ist das uns innerlich fremdeste in der ganzen Geschichte unseres Volkes[79]).“ Über das Leipziger Schulwesen nach der Reformation schreibt Kämmel: „Mit dem freien Humanismus ging es zu Ende, zu Ende auch mit der regen, befruchtenden, den Blick weitenden Geistesgemeinschaft zwischen Deutschland und Italien.“ Die Lehrer, bisher Glieder einer weltumspannenden Aristokratie des Geistes“, verkümmerten zu „schlecht bezahlten, wenig geachteten, demütigen Dienern einer Stadtgemeinde oder kleinen Territoriums[80]).“ Noch lange Zeit blieben die ausländischen Universitäten auch in weltlichen Fächern überlegen. Der damals entstehende Jesuitenorden verband mit seiner religiösen Reformarbeit eine Pflege der Geistesbildung und aller weltlichen Wissenschaft, eine Erneuerung des Schulwesens, eine Kühnheit zu wissenschaftlichen Gründungen in Nähe und Ferne, die auch in nichtkatholischen Kreisen Bewunderung erregten.

Alte u. moderne Philosophie.

In der verwirrenden Fülle des heutigen Detailwissens macht sich stark bemerkbar die Sehnsucht nach einer einheitlichen Gesamtauffassung der Welt und des Lebens; alle Fachwissenschaften rufen nach der Philosophie. Unwillkürlich schweift

auch der Naturforscher über die Grenzen seines Gebietes zu metaphysischen Konstruktionen hinüber; der Schriften über „Welt- und Lebensanschauung" ist keine Zahl. Jeder tiefer angelegte Mensch fragt, was denn die unendliche Masse historischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, was die auf ihre Erforschung und Verwertung angewandte geistige Mühe eigentlich bedeutet, wenn wir Grund und Ziel des ganzen Weltbaues und Menschenlebens nicht kennen. Die Philosophie selbst erschrickt fast über dieses brennende, Antwort heischende Interesse; denn auch sie weiß nichts von dem eigentlich Wissenswerten, sie hat die Metaphysik, die Erkenntnis des Übersinnlichen, Ewigen, Göttlichen entweder längst fallen gelassen, oder sie plagt sich mit den peinlichsten Zweifeln, ob es eine solche Erkenntnis gebe. Sie trägt sogar Bedenken, noch von einem „Wissen", von einer wahren Erfassung der irdischen Wirklichkeit zu reden; sie steht in Versuchung, die Erkenntnis auch der nächsten Außen- und Innenwelt als bloße „Fiktion", als praktischen „Kunstgriff" des Denkens im Dienste der Lebensbeherrschung anzusehen (vgl. Bd. I, S. 76 ff.). Diejenigen Systeme, die noch an eine Lösung des Welträtsels herantreten, widersprechen sich in schroffster Weise; sie fallen sämtlich in Lösungen zurück, die durchaus nicht modern sind, sondern bereits vor Jahrtausenden aufgestellt und überwunden worden sind, Lösungen, die allermeist auch ethisch unfruchtbar oder verderblich sind, jedenfalls zum sittlichen Empfinden der heutigen, christlich erzogenen Menschheit im Widerspruch stehen. Es gibt heute keine einheitliche philosophische Weltanschauung mehr, wie es eine solche früher gegeben hat; „die letzten Gedanken gehen in allen Richtungen der Windrose auseinander" (Paulsen).[81]) Den Ausweg, jeder müsse auf Grund seiner Willensanlage und Gemütsrichtung die Welt mit Notwendigkeit so gestalten und fürwahrhalten, „wie sein Charakter einmal ist", er müsse auf diesem voluntaristischen Wege eine Welt und schließlich einen Gott „aus sich heraus schaffen", lehnt die Menschheit im großen als künstlich und unwahr ab; dieser Subjektivismus wird bei den Massen zum entschlossenen Nihilismus und Atheismus. Jedenfalls hat eine rein persönliche Metaphysik nichts zu tun mit der objektiven Wissenschaft und ihrer modernen Großmachtstellung.

Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß die „Wissenschaft der Wissenschaften“ ihren früheren Nimbus eingebüßt hat, daß die meisten Menschen mit Goethe denken: „Von der Philosophie habe ich mich immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige.“[82]) Einen solchen Gegensatz zwischen der Philosophie und dem gesunden Menschenverstande hat die frühere Menschheit nicht empfunden; es gab Zeiten, da die Philosophie als höchste und edelste Vernünftigkeit galt und von der ganzen Bildungswelt als solche geehrt wurde. Tatsächlich hatten schon die großen griechischen Denker, vor allem Aristoteles, einen Ausgleich zwischen Realismus und Idealismus geschaffen, eine Verbindung von gesunder Nüchternheit und Einfalt des Denkens mit genialer, tiefschürfender Geistesarbeit, die das philosophische Denken als eine Ergänzung des gesunden Menschenverstandes, als echte Vertiefung des nächsten Weltbildes, des populären wie des fachwissenschaftlichen, erscheinen ließ. Diese Weisheit ist freilich in Griechenland selbst nicht zum Siege gelangt; aber das christliche Denken hat sie mit sicherem Blick in ihren theoretischen und ethischen Grundzügen erfaßt und ausgebaut. Bis heute ist diese philosophia perennis eine geistige Macht geblieben, nicht zum wenigsten durch das Verdienst der Scholastik, der W. James einmal das widerwillige Zeugnis gibt, sie sei „die akademisch gebildete Schwester des gesunden Menschenverstandes“! In der christlichen Philosophie findet die „naive“, aber durchaus haltbare Überzeugung von der für sich bestehenden Seele, von der Willensfreiheit, von der sittlichen Verpflichtung, von der Zweckmäßigkeit des inneren und äußeren Kosmos ihre wissenschaftliche Bestätigung und Einordnung, ohne daß die sich anschließenden Fragen des Wie und Warum an Schärfe und Unabsehbarkeit verlieren. In ihr wird das Forschen nach dem letzten Grunde der Dinge, der Grundzug alles kausalen Denkens, nicht schwächlich neutralisiert oder umgangen, sondern zu einer Lösung geführt, die dem schlichtesten Verstande einleuchtet und dem erhabensten Geiste stets neue Wunder offenbart. In ihr empfängt das praktische Leben, die Moral und die gesellschaftliche Ordnung, eine haltbare metaphysische Grundlage, zugleich auch eine erhabene Zielbestimmung, die durchaus an die Natur anknüpft, allem

Sittlichen und Sozialen seinen inneren, selbständigen Wert beläßt, aber einen weihevollen Abschluß hinzufügt in der göttlichen Zielordnung und Jenseitshoffnung.

Die Alten betrachteten den philosophischen „Weisen" als den ehrwürdigen Führer im Denken und als Vorbild echtester Geistesbildung. Heute würde es Befremden erregen, wenn man die Philosophen als die „Weisen" in diesem vorbildlichen Sinne, als die kundigen Berater der Menschheit in den tiefsten Lebensfragen empfehlen wollte. Der natürliche Sprachgebrauch empfindet es wohl noch als richtig, den großen christlichen Denkern, einem Augustinus, Gregorius, Thomas von Aquin, Dante, Gerson, Fénélon und ähnlichen diesen Ehrennamen beizulegen; die Kirche hat eben in ihren Heiligen, vor allem in ihren Kirchenlehrern, den Ruhm der echten Weisen verklärt und fruchtbar erhalten. Je mehr aber die christliche Denkrichtung verlassen wird, um so mehr zerrinnt der Strahlenglanz um die Häupter der philosophischen Denker; er heftet sich dann lieber noch an andere große Männer, an Dichter, Staatsmänner, Polyhistoren, die intuitiv oder aus reifer Erfahrung eine der christlichen angenäherte Gesamtauffassung des Lebens gewonnen haben. Selbst ein Paulsen hat keine andere Aussicht, aus der „babylonischen Verwirrung" und aus einer entsprechenden Geringschätzung der Philosophie wieder herauszukommen, als die Hoffnung, daß „der leeren Originalitätssucht etwas weniger, der Achtung vor den großen Gedanken der Vergangenheit und der Neigung zur Anknüpfung an das Überlieferte bei den Lehrern der Philosophie etwas mehr werden wird[83]).

Eine Überschätzung der „Originalität", des Menschlichen im Denken, und eine bedauerliche Unterschätzung der „Wahrheit", des Ewigen und Göttlichen im Denken, zeigt sich vor allem in der einseitigen, wenn auch an sich verdienstlichen Forschung über das geschichtliche Auf und Nieder der Philosophie. Zum Kant-Jubiläum 1904 wurde die Kritik der reinen Vernunft als das „genialste", aber auch „widerspruchsvollste" Werk anerkannt (Vaihinger) — was möchte wohl Kant selbst zu solchem Lobe sagen! —; bei Kants Ethik von Konsequenz zu reden, sei „der reinste Hohn" (Adickes); zugleich ergab die Rückschau auf die unheimlich angeschwollene Kantliteratur und das „Chaos" der Kantepigonen ein solches Mißverhältnis von wissenschaftlicher Arbeit und Ernte, daß man sich fragen mußte: Hat nicht die Philosophie bei solchem „Historismus" ihren eigentlichen Zweck und ihr altes Adelswort: ‚Amicus Plato, sed magis amica veritas' vergessen?"

Freilich würde es auch einer neuen und einmütigeren Philosophie schwer werden, mit solchem Erfolge „die sublimste Erkenntnis in eine die Menschheit erlösende Macht" zu verwandeln, wie es der katholischen Dogmatik gelungen ist. Ohne die höhere Weihe

des Glaubens, ohne den Lapidarstil der kirchlichen Autorität dringen natürliche Weisheitslehren nicht so weit und tief ins Volk. Es wird lange dauern, ehe die Hoffnung sich erfüllt, daß die Universitäten an Stelle der Kirche „das Gewissen der Völker" bilden (Paulsen, v. Ihering). Von den populären Schriften über Welt und Sittlichkeit schlagen fast regelmäßig die radikalsten, am rücksichtslosesten verneinenden mit ihrem Leserkreise die aufbauenden aus dem Felde. Der französische Philosoph A. Comte blickt mit höchster Achtung auf „den unermeßlichen und glücklichen Einfluß", den die Kirche durch die Organisation eines allgemeinen Volksunterrichts auf alle Schichten der europäischen Gesellschaft geübt hat. „Es ist nur die Gewohnheit, die uns so gleichgültig an dieser wunderbaren Institution vorübergehen läßt, wofür wir im gesamten Altertum keine Analogie finden... Die Katechismen waren bescheidenere Meisterwerke einer Philosophie, die das Vollendetste enthielten, was der Monotheismus gebracht hatte[84])." Das heutige Frankreich hat diese christlichen Schulen zerstört und treibt mit seinem auf der modernen „Wissenschaft" aufgebauten Volksunterricht der sittlichen und sozialen Auflösung entgegen. Die französische Volksschule, sagt die liberale Beobachterin K. Schirmacher, lehrt „wissenschaftliche Erkenntnis und muß sich ehrlicherweise fragen: Was ist Wahrheit in der so oft wechselnden Wissenschaft? Sie stellt die großen Fragen des Lebens beiseite und weiß doch, daß die meisten ihrer Schüler diesen Fragen später nicht mehr nachgehen können. Sie lehrt Moral und muß sich ehrlicherweise fragen: Welche Moral?"[85])

Die Rückständigkeit der Volksbildung in den meisten romanischen Ländern (Analphabeten) gegenüber dem hochentwickelten Volksschulwesen in Deutschland erklärt sich zum Teil aus den wiederholten zerstörenden Eingriffen liberaler Regierungen in die kirchlichen und freien Schulen, sodann auch wohl aus einer einseitigen Betonung und Handhabung des Freiheitsprinzips, womit sich leicht eine gewisse Indolenz in Regierungs- und Volkskreisen verbindet. Während in Frankreich die kirchlich gegründeten Schulen trotz aller Widerstände kräftig emporblühen, fehlte es in Portugal und in manchen Gegenden Italiens auch an der anregenden Tätigkeit des Klerus für die Volksbildung und Volkserziehung. Die Grundsätze der Kirche nach dieser Richtung, vor allem ihre Mahnungen an die Geistlichen zur eifrigen Verwaltung des Predigt- und Katechetenamtes, lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig; die energischen Verordnungen eines Pius' X., nicht minder der von den Kirchenfeinden aufgezwungene Kampf, werden hoffentlich auch die Praxis allgemeiner auf die Höhe der Grundsätze erheben.

Glaube und Naturerkenntnis.

Bezüglich der Naturwissenschaft hat gerade der christliche Glaube das Verdienst, gegenüber dem Spuk der heidnischen Willkürgötter den großen Gedanken der einen weltbeherr-

schenden Weisheit, die alles „nach Maß, Zahl und Gewicht" geordnet hat, durchgesetzt zu haben; „das ist von weltgeschichtlicher Bedeutung; denn damit ist der Begriff des Naturgesetzes gewonnen und wirkliche Wissenschaft möglich geworden" (K. Jentsch).[86]) Dagegen sieht sich die moderne gottleugnende Wissenschaft immer wieder zum Zufall als weltbildenden Prinzip hingetrieben, mit anderen Worten zur Gesetzlosigkeit. „Von Ohngefähr, das ist der älteste Adel der Welt!" (Nietzsche). Ebenso ist mit der Tatsache des einen weltschöpferischen Gottes das Prinzip der Einheit, des umfassenden Weltplans festgelegt, bei dem alles Reale, auch das Stoffliche, durch und durch unter der Herrschaft des höchsten Weltgrundes steht. Innerhalb der Einheit kommt aber auch die Vielheit zur richtigen Geltung; während der alte und neue Monismus ewig hin- und herschwankt zwischen dem Dilemma, entweder den Geist und alles selbständige Geistige und Göttliche zu leugnen, oder umgekehrt den Stoff als etwas Nichtiges, die körperliche Welt als reinen Schein zu erklären, erkennt der Monotheismus die Wesensunterschiede und die realen Gegensätze in der Schöpfung offen an, weil er eine höhere, welterklärende Einheit im Denken und Wollen des Weltschöpfers besitzt. Die christliche Naturauffassung verbindet weiter von jeher die kausale und die teleologische Betrachtung der Naturzusammenhänge, die der moderne Mechanismus zerreißt; sie glaubt an eine wirkliche, genau bestimmte Ursächlichkeit der Naturdinge und weiß sie doch einer großen Zweckordnung einzureihen. Sie braucht nicht zu der Vorstellung zu greifen, als fühlten sich Kohlenstoff- und Sauerstoffatome durch Liebe angezogen (Häckel), oder als überträfen die „klugen" Tiere den Menschen an Weisheit; sie findet den ausreichenden Grund für die in der Schöpfung so reich verstreute Gesetzlichkeit und Weisheit in der ersten, geistigen Weltursache. — Der Grundsatz von der Möglichkeit des Wunders widerspricht keineswegs dieser Anschauung, er bestätigt sie vielmehr. Wenn die Natur nicht gesetzlich geordnet wäre, wenn irgendwo in ihr der Zufall sein Unwesen treiben könnte, so wären wir ja nie zu dem Schlusse berechtigt, daß eine Wirkung sicher und ausschließlich von Gott herrühren muß; mit diesem Schlusse aber steht und

fällt der Sinn des Wunders. Würde Gott anderseits nicht nur in seltenen Ausnahmen, sondern häufig und ohne Zusammenhang mit religiösen Zwecken Wunder wirken, so müßte wiederum der Eindruck des Wunders verloren gehen, da die Grenzen des Alltäglichen und Wunderbaren sich verwischten.

Die tatsächliche Vereinbarkeit der christlichen Weltauffassung mit der wissenschaftlichen Naturerkenntnis ergibt sich aus der großen Zahl überzeugter Christen, die zugleich Naturforscher ersten Ranges waren; O. Zöckler und A. Kneller haben beredte und ergreifende Zeugnisse solcher Geistesgrößen bis in die heutige Zeit gesammelt; und Namen wie Langenbeck, Bergmann u. a. sind seitdem dazugekommen. Dem Namen Darwin ist in der Entwicklungs- und Vererbungslehre der ebenso bahnbrechende Name des lange verkannten Augustiners Mendel zur Seite getreten.

Der Konflikt Galileis mit der Theologie und der kirchlichen Autorität beweist nichts gegen den Glauben selbst, da es sich bei der damaligen Entscheidung nicht um eine dogmatische Kundgebung der Kirche handelte. Die Stellung Roms zum kopernikanischen System war auch damals immer noch günstiger und weitherziger als die der protestantischen Theologie; Galilei selbst hat die Lage verschärft durch sein allzu selbstgewisses und streitbares Auftreten[87]).

Schon die Scholastik besaß trotz veralteter Einzellehren eine im Grunde weit realistischere und der modernen Forschung verwandtere Methode als die meisten neueren philosophischen Systeme. Für sie ist die sinnliche Erfahrung der einzige Ausgangspunkt des Wissens, das Tätigsein der Naturdinge der richtige Schlüssel zu deren Wesen (agere sequitur esse). Die „Form" oder Entelechie der Scholastik lebt wieder auf in der „Dominante", der „idée directrice" moderner Biologen; ihre Unterscheidung von Potenz und Akt findet in der Energielehre eine fruchtbare Verwendung; ihre Auffassung von Leib und Seele mit der Trias: vegetatives, sinnliches, geistiges Leben bestätigt sich immer wieder durch eindringende Beobachtung und Vergleichung. „Die ganze moderne Naturauffassung", sagt mit Recht O. Liebmann, „ist ohne Rest, ohne gewaltsame Interpretation oder gekünstelte Umdeutung, in den begrifflichen Rahmen der aristotelischen Metaphysik aufnehmbar[88])."

Glaube und Geschichte.

Was die Geschichtswissenschaft angeht, so haben sich seit dem Aufkommen des quellenmäßigen und kritischen Betriebs derselben gleichfalls katholische Forscher, Theologen und Laien in solcher Zahl und mit solchem Erfolge an der For-

schung beteiligt, daß auch hier zunächst wieder die Tatsachen zugunsten der vollen Vereinbarkeit von Glauben und Wissen ihre Stimme erheben. Eine Zeitlang hatte das Schlagwort von der „Voraussetzungslosigkeit" in manche Köpfe Verwirrung gebracht; dazu kam das Mißverständnis der im Modernisteneide für die dogmengeschichtliche Forschung aufgestellten Regeln. Inzwischen ist aber von Historikern aller Richtungen anerkannt worden, daß eine vollkommen voraussetzungslose Wissenschaft überhaupt nicht existiert. Es gibt erste Erkenntnisse, es gibt methodische Regeln, auf die sich jeder wissenschaftliche Beweis stützen, die er als Basis „voraussetzen" muß; es gibt auch wichtige Resultate, die jeder Forscher aus der Arbeit seiner Vorgänger und der Übereinstimmung der Sachverständigen herübernimmt. Die eine Wissenschaft setzt die Berechtigung und Zuverlässigkeit der anderen voraus; so die Astronomie die der Mathematik, die Biologie die der Chemie. Vor allem wirken auf die Lösung aller bedeutsamen Geschichtsfragen, ähnlich wie auf metaphysische und ethische Fragen, Gesichtspunkte der Welt- und Lebensanschauung ein, Überzeugungen, die nicht rein wissenschaftlich erarbeitet sind, sondern auf Erziehung, Lebenserfahrung, Willensverfassung oder auf menschlichem oder göttlichem Glauben beruhen. Solche seelische Faktoren — wir können sie kurz als den Glaubensstandpunkt des Forschers bezeichnen — üben in der atheistischen und in der protestantischen Wissenschaft einen ebenso starken, ja einen für die Objektivität schädlicheren Einfluß als in der katholischen.[89])

Die Wissenschaft der Geschichte gründet sich auf eine Reihe logischer und noëtischer Tatsachen; sie setzt außerdem, wenn sie das menschliche Tun und Schaffen erklären will, die psychologischen Gesetze voraus und nicht zuletzt das (metaphysische) Gesetz der Kausalität, das sie auf Schritt und Tritt anwendet. Dazu kommen ethische Grundauffassungen, z. B. die Stellung zur Willensfreiheit, zur Persönlichkeit und Gesellschaft, zum Jenseits und zur Religion, zumal, wo die zusammenfassende Würdigung und Darstellung geschichtlicher Vorgänge in Frage steht. Die willenlos hingenommenen Daten sind nur Bruchstücke, sind Steinchen einer Mosaik, deren Ge-

samtbild nicht entsteht ohne freie schöpferische Reproduktion; in letzterer aber spielen neben der Bindung an die exakten Ergebnisse auch die Phantasie, die Intuition, die kongeniale Auffassung eine Rolle. Die katholische Weltauffassung mit ihrer Universalität begünstigt eine solche, zwar streng objektive und doch in höherem Sinne nachschaffende und fruchtbare Geschichtsforschung. Die Absolutheit des religiösen Glaubens verpflichtet den katholischen Historiker keineswegs, irgend ein Gesetz natürlicher Wissenschaft zu verletzen, etwa einen Trugschluß als Beweis zu benutzen oder eine Tatsache als erwiesen hinzustellen, die es nicht ist, auch wenn er sie mit dem Glauben unerschütterlich festhält. Das Konzil im Vatikan spricht ausdrücklich den Wissenschaften das Recht zu, „auf ihrem Gebiet den eigenen Grundsätzen und der eigenen Methode zu folgen" (s. 3. c. 4); es warnt sie nur, die Grenze ihres wirklichen Wissens zu überschreiten und ins Gebiet des Glaubens überzugreifen. Es gibt eben verschiedene Wahrheitsquellen; das Versagen und Versiegen der einen Quelle — der Wissenschaft — beweist noch nicht, daß sich die Wahrheit nicht auf anderem Wege — durch den Glauben — finden lasse. Auch der Antimodernisteneid verurteilt nur denjenigen kirchen- und dogmenhistorischen Standpunkt, der die selbständige Stellung des Glaubens neben dem Wissen verkennt, der jede Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer göttlichen Offenbarung und Leitung der Kirche darum als unzulässige „Voraussetzung" ablehnt, weil er selbst a priori die Voraussetzung von der rein natürlichen Entwicklung der Religion mitbringt und an die Forschung heranträgt; er verurteilt jenen Standpunkt, der dem katholischen Dogmenhistoriker zumutet, zur Erklärung der Quellen alle anderen hermeneutischen Hilfmittel, nur nicht die katholischen Lehrprinzipien, in deren Geist die Quellen selbst geschrieben sind, heranzuziehen.[90])

Dabei besteht noch der wichtige Unterschied, daß der Katholik seinen Glauben auf eine natürliche Basis stützt, die sowohl philosophisch haltbar wie durch gewaltige Tatsachen der Geschichte beglaubigt ist, und daß er im religiösen Glauben nicht seinem fehlbaren Einzelurteil oder Zeitmeinungen folgt, sondern sich einer als göttlich erkannten, aber auch geschichtlich machtvoll bewährten Autorität anschließt, während z. B. die Behauptung des Ungläubigen, Wunder

und positive Offenbarung seien unmöglich, eine rein philosophische, apriorische Behauptung ist, und die geschichtliche These, es sei faktisch nie derartiges geschehen, als pure Negation geschichtlich ebenso unbeweisbar ist, — abgesehen von den positiven Gegengründen. Für den Katholiken ist eine unerschütterliche religiöse Grundüberzeugung, die sich ohne Schädigung der wissenschaftlichen Ehrlichkeit in allem Forschen festhalten läßt, gar nicht so schwierig; wie sie aber für den prinzipiellen Wunderleugner, wenn er etwa an die Zeugnisse für die Auferstehung Christi herantritt, ohne Schaden für die wissenschaftliche Unbefangenheit möglich ist, läßt sich schwer einsehen.

Die äußere Geschichte der Kirche und erst recht die Profangeschichte bewegen sich auf Gebieten, die den Glaubensstandpunkt selten berühren; ein Widerstreit zwischen religiöser Überzeugung und wissenschaftlicher Forschungsfreiheit entsteht hier durchweg nur bei unsachlicher, polemischer Tendenz in der Wissenschaft oder bei überängstlicher Auffassung der Frömmigkeit; man denke nur an die vorbildlich kritische Behandlung der Loretolegende durch G. Hüffer.

Leichtgläubigkeit und Aberglaube.

Es läßt sich nicht leugnen, daß vor allem auf dem Gebiete der Heiligenlegende vielfach eine übertriebene Pietät gegen menschliche Überlieferungen besteht, eine Gläubigkeit, die dem kritisch Gestimmten oder Gebildeten nicht nur zum Anstoße gereicht, sondern häufig auch Zweifel an dem Wunder und der Übernatur überhaupt wachruft. Nun dürfen wir zwar nicht vergessen, daß die Volksphantasie stets wieder die historische Wahrheit mit Sagen umrankt, Geschichte und Poesie ineinanderflicht, und daß die rücksichtslose Zerstörung alter, schöner Legenden oft nur das Emporwuchern neuer, häßlicher Legenden und den Verlust edler Gemütswerte im Gefolge hat. Aber zahlreiche Überlieferungen sind doch weder ästhetisch noch sittlich besonders erbaulich; nachdem die Wahrheitsfrage für sie einmal gestellt ist, muß diese auch nach dem Gewichte der äußeren und inneren Gründe durchgeführt und ehrlich gelöst werden. „Also gesundes Urteil und, für den Forscher, vorsichtig abwägende Kritik! Er kann der letzteren nicht zuviel anwenden; sie ist edelster Vernunftgebrauch, um durch die Verhüllung zur Wahrheit durchzudringen. Das Ziel aller Wissenschaft, die Wahrheit, als deren willige Gefangene insbesondere die Geschichtswissenschaft zu wandeln berufen ist, kann niemals zum Schaden, muß vielmehr stets zur Förderung der Religion gereichen!“ Grisar, der diese Worte gesprochen hat, beruft sich dafür auf das von Leo XIII. für die Geschichtskunde aufgestellte Programm: Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis![91])

Derselbe Gelehrte erwähnt im Zusammenhang damit den Schwindel Leo Taxils und den Schaden, den hierbei die Leichtgläubigkeit der Ehre des katholischen Namens zugefügt hat. Die Teufelslegende steht tatsächlich in viel schlimmerem Widerspruch zum lichten

Wahrheitsgeiste als die Heiligenlegende. Die Geschichte des Aberglaubens innerhalb des Christentums ist ein schwieriges Problem und erreicht ihre peinlichste Höhe in den Hexenprozessen; nicht in dem Sinne, als sei dabei die Kirche dogmatisch einer falschen Zeitidee erlegen, aber insofern, als man fragt, wie der Hl. Geist diesen Strom von Wahn und Grausamkeit in seiner Kirche habe zulassen können. Die Quellen dieser Strömung bilden Reste heidnischen Aberglaubens und mißdeutete christliche Vorstellungen, sittliche Verwilderung und soziale Gährung, tatsächliche, sei es krankhafte, sei es lasterhafte Anomalien des Geistes und ebenso boshafte wie lächerliche Erdichtungen; sie liegen in Mängeln der theologischen und der medizinischen Wissenschaft und nicht zuletzt in „der elenden Führung der Justiz" (Adam Tanner † 1632). Den eigentlichen Schauplatz der Hexenverfolgung bildet nicht das Mittelalter und nicht der romanische Süden, sondern die spätere Zeit und unser Vaterland; der volle Ausbruch der Epidemie steht mit dem Ausbruch der Reformation in mehr als zufälligem Zusammenhange. Keinesfalls kann sich der Protestantismus für dieses dunkle Gebiet eines Vorsprungs rühmen; wenn man anklagen will, so muß man eben alle Konfessionen, ja die ganze Menschheit anklagen, und unter den Wissenschaften die weltlichen nicht minder als die theologischen. — Die radikale Leugnung aber des christlichen Jenseits hilft erst recht nichts gegen das Aufwuchern okkultistischen und dämonischen Aberglaubens. „Solange der positive Glaube", bemerkt sogar ein Gegner der Kirche, „felsenfest in allen Gemütern saß, schreckte die Macht des Satans wenig; die Kirche besaß unbedingte Gewalt gegen ihn . . . Die Wendung kam erst zu der Zeit, als bei einem Teile der Gebildeten der Skeptizismus sich zu regen begann." [92]) Dies bestätigt auch die allermodernste Zeitlage. Bis heute gibt es kein zuverlässigeres Mittel gegen die Dämonenfurcht als den lebendigen Glauben an den Gott des Lichtes, der Allmacht und weisen Gesetzlichkeit, keine bessere Arznei gegen spukhafte Mystik als die helle, gnadenvolle Mystik des in der Kirche waltenden Gottesgeistes.

Es ist eine unleugbare, von gläubiger Seite oft beklagte Tatsache, daß der moderne Betrieb der Wissenschaften im allgemeinen der Erhaltung und Förderung des religiösen Geistes nicht günstig ist, und daß anderseits die Beteiligung der Katholiken an der wissenschaftlichen Arbeit auf manchen Gebieten zu wünschen übrig läßt. Auf die Gründe der letzteren Erscheinung ist schon oben ausführlicher eingegangen worden; dabei ist auch der relative Vorsprung anerkannt worden, den in Deutschland der Protestantismus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, was Wertschätzung und energische Pflege weltlicher

Bildung und Wissenschaft angeht, errungen hat. (S. o. Kap. 2.) Die soeben entwickelten Gedanken zeigen aber, daß eine innere Begründung für diesen Vorsprung der einen und für das Zurückbleiben der anderen Konfession keineswegs besteht, daß der katholische Standpunkt sicherste und fruchtbarste Grundlagen für den Wettbewerb auf allen Bahnen wissenschaftlicher Forschung darbietet. Erfreuliche Zeichen sprechen dafür, daß die Einsicht in diesen Sachverhalt, das theoretische und praktische Verständnis für die sittliche und religiöse Notwendigkeit des wissenschaftlichen Wettbewerbs in weiten Kreisen des katholischen Volkes in letzter Zeit bedeutend gewachsen ist.

9. Kapitel.

Die Pflege der Kunst.

Die Kunst nimmt nach allgemeinem Urteil eine hohe Stellung im Ganzen der Kultur ein. Hegel stellt sie bekanntlich über die Erscheinungen des „objektiven Geistes“, Recht, Moral und Sittlichkeit; ihm ist die Kunst die Erscheinung des „absoluten Geistes im Endlichen“, eine unmittelbare Vorstufe der Religion. Dieser Rangbestimmung können wir nicht zustimmen; keine Kulturbetätigung steht dem absoluten Sinn und Zweck der Welt, dem summum bonum alles Lebens und Strebens, das die Religion uns vorhält, so nahe wie die Sittlichkeit. Aber auch uns gilt die überaus hohe und ideale Stellung der Kunst im Rahmen menschlicher Bildung und Gesittung als unbestreitbar; und soweit die Künste berufen sind, auch das Göttliche, Unbegreifliche, menschlich Unvollziehbare im Gleichnis ahnen zu lassen, vermögen sie sogar Geist und Gemüt über die Grenzen der Metaphysik und Ethik zu erheben. Das Moderne und die Kunst.

Nun bedarf die Kirche Christi bezüglich ihrer Schätzung und Pflege der Kunst keiner apologetischen Verteidigung. Hier reden die Tatsachen so laut zu ihren Gunsten, daß niemand es wagt, den segensreichen Einfluß und den unermeßlichen Kunstreichtum der Kirche zu bestreiten. Mögen wir zurückdenken an die Höhepunkte einer Verschwisterung von Religion und Kunst in aller Geschichte, im Orient, in Ägypten, in Griechenland: wir finden nirgends eine Religion, die so weitherzig und universell alle Künste um sich geschart hätte, Baukunst, Plastik, Malerei, Kleinkunst, Tonkunst und Dichtung, wie die strenge, an sich so übersinnlich gerichtete katholische Kirche. (Vgl. oben S. 41 ff. und Kirsch, Kap. 7) Nur das eine sei noch einmal unterstrichen, daß diese Leitung um so wunderbarer erscheint, als sie nicht zur eigentlichen Wesens-

aufgabe der Kirche gehört, nicht von ihr als „Zweck" beabsichtigt ist, sondern „beiläufig" erfolgt, als Hauch und Ausfluß einer überströmenden Lebenskraft, von selbst sich einstellt (s. oben S. 26 f.). Wohl aber erscheint es notwendig, in dieser Apologie von Kunst zu sprechen, weil die neuere Entwicklung der Kunst gerade dadurch in Verwirrung und Unfruchtbarkeit auszulaufen droht, weil sie von den Grundsätzen echter christlicher Kunst abgewichen ist, und weil diese Neuerungssucht und Ratlosigkeit aufs stärkste beeinflußt ist von philosophischen und religiösen Irrtümern unserer Zeit. Letzteres wirkt eben verhängnisvoll nicht nur auf die praktische Kunstübung, sondern auch auf die grundsätzliche Auffassung und die sittliche Würde der Kunst; es zersetzt die ganze ästhetische Begriffswelt, die einen unlöslichen Zusammenhang aufweist zwischen dem Wahren, dem Guten und Schönen. Demnach richten wir hier unsere Aufmerksamkeit weniger auf die praktische Aufgabe der christlichen Kunst als vielmehr auf ihren objektiven Geist, auf ihre philosophisch-ethische Grundlage und ihre soziale, volkstümliche Art und Richtung. Wir dienen damit auch dem modernen Kunstgewissen, das ähnlich wie das philosophische zwischen unfruchtbaren Gegensätzen pendelt. Seitdem die lebendig gewachsene Kunst mit dem Spätbarock (Rokoko) zu Ende gegangen, sehen wir ja einerseits auch im Kunstgebiet den uns schon bekannten „Repetitionskursus" früherer Stile, der Antike, des Mittelalters, der Renaissance, des Barocks, anderseits finden wir entweder die Resignation und Verflachung zu reiner Zweckkunst, oder die kühn aufsteigenden, jedoch bald an inneren Widersprüchen verebbenden Gegensätze des Impressionismus und Expressionismus.

Kunst und Schönheit.

Die Kunst bedeutet ihrem nächsten Wortsinne nach ein gesteigertes „Können", eine Beherrschung der Ausdrucksmittel im Reich der Sprache, der Töne, der Farben, der Formen, der Stoffe. Aber alle Mittel weisen auf einen „Zweck" hin; jedes Können muß von einem Wollen beseelt und geleitet werden; so ist auch eine hohe künstlerische Technik und Fertigkeit noch nicht Kunst. Als allgemeiner Zweck und Sinn der Kunst wird nun von allen Denkern das Schöne anerkannt. Auf Schönheit ist der Wille des Künstlers wie das Gemüt des Kunstfreundes

eingestellt; ihr sollen die technischen Mittel des Kunstschaffens dienen. Die Einreden einzelner moderner Künstler und Ästheten vermögen nichts gegen die Sicherheit und Wucht dieser Überzeugung. Schwieriger in etwa wird die nähere Bestimmung des Schönen. Zweifellos aber ist es dem Schönen eigen, ein Wohlgefallen, eine bestimmte Lust und Befriedigung hervorzurufen, den sog. ästhetischen Genuß. Wie in der Seele des Künstlers nicht das bloße Vorstellen und Denken, sondern ein lebendiger Drang, ein Streben nach Vollkommenem tätig ist, so weckt das Kunstwerk auch im empfänglichen Geiste eine emotionale Ergriffenheit und lustvolle Ruhe. So tritt also das Schöne in den allgemeineren Begriffskreis des Guten ein, des Begehrungs- und Liebenswürdigen, des Angenehmen, Lebensteigernden. Auch darüber sind fast alle Denker und Künstler einig. Das Kennzeichnende jedoch für das Schöne im weiteren Rahmen des Guten sehen sie darin, daß das Schöne durch seine bloße Erscheinung Gefallen und Genuß hervorruft, daß es durch sein Erkenntnisbild dem Willen und Gemüte wohltut. So sagt Thomas von Aquin: „Schön nennt man das, was im Schauen gefällt (quae visa placent)." „Zum Wesen des Schönen wird erfordert, daß in seinem Schauen oder Erkennen das Streben zur Ruhe kommt."[93]) Damit stimmt im Deutschen auch die Sprache überein; mögen wir das Wort schön von „schauen" oder von „scheinen" ableiten. Es ist nicht der Besitz eines Gegenstandes, nicht der praktische Nutzen und Genuß, den er verspricht, sondern die Erscheinung des Gegenstandes, sein Eintreten ins Auge und Ohr, in sinnliche und geistige Wahrnehmung und Würdigung, was man als gut und schätzenswert empfindet. Da nun aber alles Wahrnehmen, wie wiederum der Name sagt, auf Wahrheit abzielt, da sowohl Sinne wie Geist im Schauen das Wahre in sich aufzunehmen und nachzuschaffen suchen, so ergibt sich beim Begriff des Schönen die charakteristische Tatsache, daß sein Wesen in der eigentümlichen Vermählung des Wahren und Guten liegt: ein Seiendes, sei es ein Ding oder eine Idee, wird in solcher Vollkommenheit erschaut, daß das Schauen allein schon vom innersten Lebenswillen als ein Gut und Wert empfunden wird. Also Harmonie des Wahren und Guten ist das

Schöne; Wahrheit, innerlich so nahegerückt, daß sie Freude und Leben wirkt; Genuß eines Guten aus reiner, lichter Wahrheitserfassung hervorblühend.

Wann wird nun die Erkenntnis so die Seele gefühlsmäßig erregen und befriedigen? Wenn ihr Inhalt nicht mit Mühe, auf Umwegen, in Bruchstücken sich darbietet, sondern leicht, anschaulich, einheitlich vor die Seele tritt! Dies ist bei rein sinnlichen Gegenständen schon der Fall, wenn sie in Farbe, Licht, Klang usw. die Sinnesorgane physisch wohltuend berühren — schon das Kind empfindet eine solche elementare Schönheit —, es trifft bei eigentlichen Denkinhalten, beim Erkennen von Naturwesen und Kunstwerken, nur dann zu, wenn der Gegenstand sein inneres Wesen, seinen geistigen Gehalt in einer vollentsprechenden sinnlichen Erscheinung offenbart. Dieses Hervorstrahlen der inneren „Wesensform" in sinnlicher Gestalt und Schönheit ist der menschlichen Natur selbst, die ja auch aus Geist und Leib besteht, so verwandt, daß es das eigenartige Gefühl der Kunstfreude weckt. Diese Aufgabe der Kunst, höhere Gedanken und Ziele nicht nur in Worten und Gesetzen, sondern in erhabenen und lieblichen Bildern auszusprechen, gibt ihr auch ihre hohe Bedeutung für Geistesbildung, Sittlichkeit und Religion: „Nur durch das Morgentor des Schönen — Drangst du in der Erkenntnis Land. — An höhern Glanz sich zu gewöhnen, — Übt sich am Reize der Verstand!"[94])

Ein solches Geistiges, das im Sinnlichen erschaut und gewürdigt wird, stellt schon die rein formale Schönheit dar: die Symmetrie in der Raumkunst, der Rhythmus in der Musik, der Schwung der Linien, die Harmonie der Farben. Es sind die geheimen Zahlenverhältnisse, die hier wirken, die Ordnung des Einen und Vielen; es sind Gesetze, die den Aufbau einer Architektur, das Gefüge einer Symphonie, das Reizvolle einer künstlerischen Dekoration beherrschen und die vom Schönheitsgefühl deutlicher erfaßt werden als vom rechnenden Verstande. Auch die Natur weist dieses „geheime Gesetz" als Grund der Schönheit auf, im Größten wie im Kleinsten, im majestätischen Regenbogen wie im Stern der Blume und im winzigen Schneekristall. Aber dahinter liegt das Wesenhafte

der Dinge, die Form im Sinne des Aristoteles, der Artgedanke, die Seele des Organismus, der Geist und Charakter eines Menschen; bei menschlichen Schöpfungen der Zweck eines Bauwerks, eines Kultgegenstandes, der Sinn oder Stimmungsgehalt eines Liedes, die große Idee eines dramatischen Erlebnisses. Ein natürliches Ding, ein Apfel, ein Pferd, ist schön, wenn es sein Wesen, seine artgemäße Gutheit auch in der vollkommen entfalteten Erscheinung äußert. Ein künstlerisches Werk ist schön, ist ästhetisch gelungen, wenn es den Gedanken und Willen des Künstlers so treffend wiedergibt, so anschaulich einkörpert, daß aus dieser Harmonie von Geist und Phantasie das einzigartige Wohlgefühl des Schönen entspringt.

Das Schöne gehört sowohl der Natur wie der Kunst an; es ist daher nicht einseitig vom Standpunkt der Kunst, erst recht nicht von dem der darstellenden, nachahmenden Kunst, aus zu bestimmen; das Schöne liegt nicht etwa ausschließlich in der wahren und künstlerisch ausgeführten Wiedergabe eines (von ihm verschiedenen) Dinges oder Vorgangs (Stöckl, Gietmann, Künzle). Dann würde sich das Schöne allzusehr der Wahrheitserkenntnis nähern, gleichsam eine Parallele zu ihr bilden, statt ein Neues und Selbständiges zu sein, ein Fruchttragen des Erkennens im emotionalen Erleben. Die Naturdinge werden ja offenbar als schön empfunden in sich selbst, nicht als Abbilder eines Originals. Aber auch in den Künsten sind es nur Malerei, Plastik, epische und dramatische Dichtung, die eine bestimmte Wirklichkeit wiedergeben wollen, während Musik, Tanz, Lyrik und Baukunst freisetzende Künste sind, die nicht Gegenstände erkenntnismäßig abbilden, sondern innere Gefühle oder Zweckgedanken schöpferisch ausdrücken.

Das Schöne ist dem Guten noch mehr verwandt als dem Wahren; sowohl nach der subjektiven wie nach der objektiven Seite. Subjektiv besagen beide, das Gute und Schöne, daß ein Seiendes als Wert empfunden wird, daß es Liebe, Sehnsucht, Freude erweckt; objektiv aber, daß jenes Seiende vollkommen ist, seine Idee in fehlerloser, gesteigerter Lebensfülle verwirklicht. Beim Schönen kommt nur hinzu, daß es diese Vollkommenheit in adäquater, durchsichtiger Erscheinung offenbart und vom Beschauer gerade in dieser Selbsterschließung an den Geist gewertet und genossen wird, nicht etwa in materieller Ausnutzung.

Nach dem Grundsatz alles Organischen, daß die höhere Lebenstätigkeit die niedere voraussetzt und weiterführt, müssen wir auch vom Kunstgenuß verlangen, daß er nicht jene erste organisch-sinnliche Lust am Schönen vergewaltigt, um eine höhere, geistige Ab-

sicht, eine symbolische Beziehung, ästhetisch auszudrücken. So können z. B. in der Musik absolute Dissonanzen oder lärmende Geräusche, die das Ohr beleidigen, niemals wahrhaft ästhetisch wirken; gerade das Schöne verlangt, wie wir hörten, den harmonischen Zusammenklang von Geist und Sinnlichkeit.

Von Wichtigkeit sowohl für die Theorie wie für die Übung der Kunst ist die Frage, ob und wieweit der ästhetische Wert eines Kunstwerks von der Bedeutung, von der Seinshöhe des Inhalts abhängt. Es gibt Theoretiker und Künstler, die jede solche Abhängigkeit leugnen und auch die Darstellung des niedrigsten und gemeinsten Gegenstandes als schön bezeichnen, wenn sie künstlerisch meisterhaft ist, d. h. das Wesen in der Erscheinung treffend ausprägt. Aber selbst Kant und ähnliche Denker, die an sich die Schönheit rein in der Form erblicken, müssen zugeben, daß die sog. „anhängende Schönheit" sehr verschieden abgestuft ist nach dem „realen Bedeutungsgehalt", und daß diese sachliche Schönheit für den natürlichen Menschen und die Kultur viel wichtiger ist als die rein „artistische".[95]) Schon beim Naturschönen läßt sich nicht leugnen, daß z. B. der Stein oder das niedere Lebewesen hinter dem Menschen an objektiver Schönheit zurücksteht. Noch mehr aber ist dies der Fall bei Kunstwerken, die natürliche Dinge oder Vorgänge wiedergeben; ein gut gemalter Bretterzaun ist nicht gleichwertig einem künstlerischen Porträt oder Madonnenbilde; die musikalisch geschilderte „Wut über den verlorenen Groschen" erreicht auch bei Beethoven nicht den Wert eines Trauermarsches in der Eroica. Die ganze Stufenleiter der Sachwerte vom rein Stofflichen über das Technische und Wirtschaftliche hinauf bis zum Ethischen und Religiösen bestimmt in etwa auch den Wert des Kunstschönen, das sie abbildet; sie muß ihn mitbestimmen, weil eben im Kunstempfinden durch die Erscheinung hindurch jener Inhalt licht- und lustvoll erfaßt und empfunden wird! Daher wird eine Disputa und Himmelfahrt für Kunst und Kultur immer mehr bedeuten als ein Stilleben oder ein holländischer Jahrmarkt, eine Passion oder Missa solemnis mehr als eine Operette. Mag Kant von seiner Philosophie aus hier noch Schwierigkeiten haben: wer philosophisch bei allem Erkennen und Betrachten nicht nur die formale Geltung, sondern vor allem das „Ding

an sich" für wesentlich hält, der wird auch im ästhetischen Betrachten diesen natürlichen Zusammenhang zwischen Form und Inhalt aufrechthalten.

Das Schlechte und Häßliche in der Kunst.

Der Meinungsunterschied spitzt sich weiter zu der Frage zu, ob das sachlich Häßliche, Wertlose, ja sittlich Anstößige Gegenstand der Kunst sein könne. Nicht nur die reinen „Formalisten", auch solche, die den vorhin erwähnten Rangunterschied einer höheren und niederen Kunst anerkennen, bejahen es; die künstlerische Formschönheit gestatte auch bei häßlichem und sittlich verwerflichem Inhalt wahren Kunstgenuß. Allein die logische Konsequenz drängt bei Annahme jenes Rangunterschieds auch zu der Folgerung, daß die Kunstschönheit aufhört, wenn der inhaltliche Wert ganz verschwindet und ins Gegenteil sich verkehrt. So faßte die alte Schule die Verwandtschaft des pulchrum mit dem bonum: nur ein Ding, ein historischer Vorgang, eine Gemütsstimmung, die irgend etwas Gutes, etwas sittlich oder natürlich Sinnvolles und Gefälliges in sich trage, sei geeignet, künstlerisch dargestellt zu werden. Der Ausspruch des hl. Thomas: „Pulchra dicuntur, quae visa placent" deutet an, daß nicht die bloße Schauung, sondern auch das Geschaute selbst gefallen muß; selbstverständlich nicht unter der Rücksicht des Nützlichen, egoistisch Dienlichen usw., sondern als Erscheinendes, sich selbst Offenbarendes. Gewiß betonen auch die Alten, der Meister müsse das Häßliche darstellen können; aber daraus folgt nicht, daß er es dürfe, wenn er Kunstschönes bilden will. Ebenso erklären sie, daß das Häßliche per accidens ins Kunstwerk hineingehört, als Teilerscheinung im Ganzen, als Folie und Gegensatz zur strahlenden Hervorhebung des Schönen oder als Mittel für komische Wirkung u. ä. Aber das Häßliche und Nichtige als solches scheidet für die wahre Kunst aus. Oder kann wohl ein Kehrichthaufen, ein vom Lupus zerfressenes Gesicht, ein am Boden liegender grasfressender Nabuchodonosor, wie ihn ein Riesengemälde darstellt, ästhetisch wirken, auch wenn das Bild kunstgerecht gemalt ist? Wie sollte ein an sich Sinn- und Ordnungsloses durch die Kunst geistig erschlossen werden, wie könnte Zerfall und Verwesung ein Wesenhaftes sinnlich abbilden, wie das für Gemüt

und Willen Niederdrückende ein ästhetisches Wohlgefallen erwecken! Man sage nicht, der Fluß der Linien, die Reize der Farbe und Beleuchtung erzeugten solches Wohlgefallen; denn Form und Inhalt können wie im Erkennen, so auch im ästhetischen Genießen nicht so geschieden werden, daß der Betrachtende trotz des widrigen Inhalts sich der formalen Schönheit ruhig freuen kann. Und wie muß sich dieser Gegensatz in der Seele des Künstlers verschärfen, der genötigt ist, sein künstlerisches Vermögen, sein seelisches und berufliches Interesse an ein Gemeines, Häßliches zu verschwenden! Die Idee der Kunst und der Schönheit selber, der Begriff des Kunstgenusses als einer friedlichen, ungestörten Beschauung legen Einspruch ein gegen die Zulassung des Häßlichen als selbständigen Kunstinhalts. Vor allem würde ein solcher Grundsatz in seinen Folgen verhängnisvoll wirken; er würde zweifellos dazu führen, jede Schranke für die Wahl künstlerischer Objekte niederzureißen und der Kunst das Ausdeuten und Ausschöpfen der zufälligsten und trostlosesten Wirklichkeit als Aufgabe zu stellen. Damit würde faktisch die Schönheit als Wesenszweck der Kunst preisgegeben und die erhebende Wirkung der Kunst auf Geist und Herz, auf Kultur und Sittlichkeit, wie sie die Schöpfungen aller großen Meister bezeugen, aufs schwerste gefährdet. Manche Irrgänge moderner Kunst hängen mit dieser Trübung des objektiven Schönheitswerks der Kunst zusammen.[96])

Künstlerisches Schaffen.

Die Kunst will durch lichtvolle Wahrheit ihr Wesensziel, die Schönheit, erreichen. Das Tun des Künstlers ist ein Schaffen aus der Idee heraus, aber auch ein Nachschaffen und Umschaffen der in Natur und Menschenleben gegebenen Wirklichkeit. Auf der einen Seite steht der Geist des Künstlers, seine persönliche Anlage, seine schöpferische Freiheit, seine Lebensauffassung; auf der anderen die äußere Welt der Dinge und Tatsachen. Wie treten nun Idee und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt im echten Kunstschaffen zusammen? — Die großen Gegensätze des übertriebenen Realismus und eines verstiegenen Idealismus begegnen uns, wie in der neuzeitlichen Philosophie, so auch in der modernen Kunst. Zur Zeit, da der nüchterne Positivismus alle Wissenschaft des Menschen

auf die Tatsachen der Erfahrung und ihre sorgsame Erforschung und Darstellung beschränkte, erblickte auch die naturalistische Kunst ihre Aufgabe darin, die natürliche und geschichtliche Wirklichkeit mit möglichster Genauigkeit abzubilden. Das war der Stolz so mancher prunkvoller Historienbilder in der Malerei und zahlreicher, bis ins abschreckendste Detail wirklichkeitstreuer Schilderungen in der Literatur. Diese Auffassung künstlerischen Schaffens hat sich rasch überlebt. Selbst in der Porträtkunst, die auf vollkommene Naturwahrheit am meisten Gewicht legt, genügt ja nicht das geschickte Kopieren des zufälligen Gesichtsausdrucks. Der Maler müßte sonst dem Photographen das Feld räumen, der Funke des Genies müßte vor dem Lichtblitz im Apparat zurücktreten. Aller Eigenwert der Kunst wäre dahin, auch ihre lebendige Bewurzelung in der Person und im Charakter des Künstlers. Die technisch-überraschende und hochwertige Wiedergabe der Natur, so wertvoll sie für die Kunst ist, erklärt nicht das Neue, Einzigartige des Kunstschönen. Ganz anders erscheint der subjektivistischen Richtung die Wahrheit der Kunst. Wahrheit ist ihr nicht Übereinstimmung mit der empirischen Wirklichkeit, sondern Wiedergabe des persönlich Geschauten und Empfundenen; ein Kunstwerk ist wahr und echt, wenn es die starke Persönlichkeit des Schaffenden widerspiegelt. So wollte ja auch der philosophische Idealismus und Psychologismus die Wahrheit aus dem reinen Bewußtsein hervorgehen lassen. Dadurch tritt der Künstler, seine originelle Begabung, seine persönliche Lebensentwicklung in den Vordergrund. Daß er die Dinge „mit anderen Augen sieht" wie ein gewöhnlicher Mensch, scheint manchen zu genügen als Kennzeichen seiner Genialität. — Auch in dieser Auffassung künstlerischen Bildens liegt ein richtiger Gedanke. Künstlerische Tätigkeit ist ein Schaffen aus innerem Erleben; und sie hätte keinen Wert — neben der vorhandenen Wirklichkeit —, wenn sie nicht das Neue, Selbständige eines genialen oder doch besonders starken Erlebens an sich trüge. Dennoch darf dieses Persönliche nicht so schrankenlos gefaßt werden, wie es heute meist geschieht. Dies verbietet uns zuerst schon der Begriff der Wahrheit;

denn er besagt für die künstlerische Schauung genau so wie für die sonstige Erkenntnis nicht die bloße Spontaneität oder die psychologische Kraft des Denkens, sondern die zutreffende Wiedergabe eines Seienden, Objektiven. Dies duldet aber auch nicht der Begriff der Schönheit. Die Schönheit kommt dem Werk des Künstlers zu, nicht seiner Person und Entwicklung! Schönheit ist auch nicht gleichbedeutend mit dem Neuen und Kraftvollen — das zeigt uns der Gedanke an so manches Furchtbare und Abstoßende, das uns als ein „nie Dagewesenes" entgegentritt. Dem stehen vor allem die gewaltigsten Tatsachen entgegen; die allergrößten Werke der Kunst haben auf Millionen Menschen erhebend und erbauend gewirkt, ohne daß sie den Einschlag einer bestimmten, scharfumrissenen Künstlerpersönlichkeit erkennen ließen; ich brauche nur zu erinnern an die Werke Homers und an den Kölner Dom. Dagegen zeigt die heutige Lage der Kunst, daß die Selbstherrlichkeit mancher „persönlich" Schaffenden es nur zu einer zersplitterten, irrlichtartig aufflackernden und schnell erlöschenden Kunst zu bringen vermag.

Zum echten Kunstwerk gehört, daß das Gegenständliche und das Persönliche sich begegnen und innig durchdringen. Die christliche Philosophie enthält die wahre Versöhnung des Realismus und Idealismus, indem sie der menschlichen Vernunft die Fähigkeit und Aufgabe zuweist, die äußeren Dinge geistig zu durchleuchten und so aus ihrer Erscheinung das Wesen, die Idee „herauszulesen" (intus legere). In ähnlicher Weise faßt die rechte Kunstlehre den realistischen und idealistischen Begriff des Schönen zusammen: der Künstler und Dichter dringt tiefer in Wesen und Idee der Natur und der menschlichen Bedingungen ein, er dringt über die alltägliche Erkenntnis hinaus und näher heran an die Urbilder der Dinge; er fühlt zugleich den schöpferischen Drang, das also Geschaute von neuem in plastische Form zu kleiden, in eine Form, die, vom Staub des Alltags und des Zufalls geläutert, die Idee reiner erstrahlen läßt. Kraftvolle Begabung des Künstlers ist dazu unentbehrlich; aber sie schafft nicht voraussetzungslos, sie hebt und entfaltet sich gerade im Ringen mit dem Gegenstande. Das „andere Schauen" genügt nicht, wenn es nicht ein Tiefer-

hineinschauen ist in das innere Maß und Wesen der Dinge, damit das Wirkliche zum poetisch Wahren erhoben, das „verdrießliche Durcheinanderklingen aller Wesen" zum lebendigen Einklang und Rhythmus gestaltet werde (Goethe). Was der großen, weltgeschichtlichen Kunst Dasein und Dauer verlieh, das ist überall die liebevolle Versenkung ins Objektive der Natur- und Geisteswelt; sie hat das Gedankliche, Ewiggültige, das in der Wirklichkeit nur schlummert, aufgeweckt, von neuem mit Fleisch und Blut umkleidet. Und auch in dieser Neuformung hat sie stets bei aller Realistik der Einzelzüge doch in dem Sinne „idealisiert", daß sie durch sichere Auswahl und Verschmelzung der Einzelzüge dem Helden des Kunstwerks eine höhere, ergreifendere Wahrheit verlieh, als die zerstreute, zufällige Wirklichkeit sie bieten konnte.

So konnte eine Dichterin sagen: „Natur ist Wahrheit, Kunst ist höchste Wahrheit" (M. Ebner-Eschenbach). Und wenn der Maler Liebermann einmal bemerkte: „Kunst ist Weglassen," so sollte doch dieses Weglassen ebensowenig rein negativ sein wie es das erkenntnistheoretische „Abstrahieren" ist. Das richtig Wegzulassende läßt sich erst bestimmen, nachdem man das Wesentliche erschaut hat; und zu dieser geistigen Schau muß bei der künstlerischen Einkleidung noch ein ebenso positives sinnliches Schauen hinzutreten. Diese sichtende und erhöhende Naturbetrachtung betont auch A. Böcklin: „Nicht des rein malerischen Effekts wegen wird das Bild gemalt, sondern dem Gegenstande, der Idee zulieb." Aus den Eindrücken der Natur muß eine „gute Form" erst entwickelt werden; bei jedem neu einbezogenen stofflichen Element muß immer wieder der Gesamteindruck geprüft und alles „Ungehörige" abgestoßen werden.[97]) K. Woermann, der das Subjektive im Kunstschaffen mit Recht stark betont, bemerkt seinerseits, es sei durchaus nicht hinreichend, die Natur „mit eigenen Augen" anzusehen, wenn man nicht ein Reineres, Tieferes, Größeres aus ihr heraussehe; er verweist dafür auf kennzeichnende Äußerungen Lionardos, Michelangelos und Dürers.[98]) Die „Konzeption" des echten Künstlers ist tatsächlich ein seelisches Empfangen und Gebären; das Kunstwerk entsteht als eine unbestimmte, keimhafte Idee im Schoße der vom Geiste befruchteten Einbildungskraft und wächst dann allmählich zur bestimmten, blutvollen, festgefügten Realität heran. Durch dieses fruchtbare Hegen und konkrete Ausgestalten der Idee unterscheidet sich der Geist des Künstlers von dem des philosophischen Denkers.

Die von solcher gesunden Mitte abweichenden Gegensätze des naturalistischen Realismus und des subjektivistischen Idealismus haben sich in jüngster Zeit auf allen Kunstgebieten

eigenartig fortentwickelt im sog. Impressionismus und Expressionismus. Zwar wandte sich der Impressionismus zunächst gegen die ältere naturalistische Kunstweise, sofern diese die natürliche Wirklichkeit kraß und wahllos, kleinlich und äußerlich nachahmte; er betonte scharf das Auswählen des glücklichen Augenblicks, der charakteristischen Einzelzüge usw. durch den Künstlergeist. Aber er blieb doch bei der Außenseite stehen, bei der sinnlichen Oberfläche des Gegenstandes; ja er bevorzugte hierbei die elementarste Stufe des sinnlich Schönen, die Farbe und Beleuchtung, zum Nachteil der Zeichnung. Erst recht wurde die geistige Durchdringung des Gegenstandes und die persönliche Neugeburt seines Wesens vernachlässigt. Das Künstlerische lag ihm weniger im aktiven Schaffen, als im Empfangen eines Eindrucks (Impression), im eigenartigen Schauen eines überraschenden Augenblicksbildes, das dann mit rücksichtsloser, alle Konvention abstreifender Naturtreue wiedergegeben wurde. Der Impressionismus als System konnte nicht lange befriedigen, weil er das Auge einseitig auf Äußerliches richtete und von den großen idealen Aufgaben der Kunst abwandte; er hat aber tatsächlich den Blick geschärft für manche Wunder der Licht- und Farbenwelt und hat dadurch auf Künstler aller Art befreiend und fördernd gewirkt.

Der Expressionismus bildet den ausgesprochenen Gegensatz zum Impressionismus und zu aller naturalistischen Kunst. Er will die innerliche, schöpferische Seite des Kunstschaffens zu Ehren bringen; er betrachtet das Kunstschöne nicht als einen „Eindruck", als ein von außen kommendes Bild, sondern als den „Ausdruck" des inneren Empfindens und schöpferischen Erlebens der Künstlerseele. Allein er geht darin leider über den maßvollen Idealismus, den wir als Erbgut der philosophia perennis und zugleich der klassischen Kunsttradition bezeichneten, hinaus; er faßt das Wahre und Schöne der Kunst genau so subjektivistisch wie der subjektive Idealismus der Philosophie, nur daß er es stärker ins Gemüt verlegt, zum leidenschaftlichen Wollen, zum mystischen Erleben einer neuen Weltgestaltung und Religion erhebt. Bildende und dichtende Kunst entschlagen sich möglichst der Anlehnung an die Natur, suchen das Ideale nicht in mühsamer Läuterung und

Beseelung des Naturbildes; sie versuchen, innere Stimmungen, Ahnungen, mystisch-metaphysische Schauungen unmittelbar in symbolische Farben, Formen, Töne und Verse umzusetzen, die freilich meist nur Eingeweihten verständlich sind. Am meisten berührt sich dieser Expressionismus so mit dem neuesten philosophischen Symbolismus, dem alle Wahrheit nicht mehr die Erfassung einer Wirklichkeit, sondern das mehr oder minder willkürliche Zeichen innerer seelischer Bedürfnisse ist (Als-ob-Theorie), und speziell mit jener modernen Religionstheorie, die den Gottesglauben von aller Vernunfterkenntnis fernrückt und als Frucht einer rein persönlichen Schauung oder Offenbarung bezeichnet.

Das Verdienstliche beim Expressionismus ist die starke Betonung des Seelischen und Tätigen im Künstler, des ergreifenden Ausdrucks im Kunstwerke, ebenso die Hinlenkung der Kunst auf tiefere Lebens- und Zeitideen. Aber das schwungvolle Wollen leidet vielfach unter falscher oder unklarer Weltanschauung; es hat vor allem nicht vermocht, sich zu einer überzeugenden und erhebenden künstlerischen Wirklichkeit durchzusetzen. Alle Großen in der Kunst haben Gewicht gelegt auf die Ausdruckskraft ihrer Werke; insofern bringt die Richtung nichts Neues. Was sie aber Originelles in Malerei und Dichtung geschaffen hat, das bleibt im Technischen und Formalen weit hinter den älteren Meistern zurück; es bewegt sich dem Inhalt nach meist in rätselhaften Andeutungen eines künstlerisch Ungreifbaren oder in einer Wiedergabe von Menschen und Vorgängen, die dem natürlichen Sehen und Empfinden als verzerrt und übersteigert vorkommt. Die Schönheit im Sinne des lichtvoll Ansprechenden und Erfreuenden wird damit preisgegeben; aber auch die Schönheit im Sinne der charakteristischen, plastisch geschauten Wahrheit! Ja selbst das Sinnbildliche, das dem Expressionismus sosehr am Herzen liegt, kommt nicht zur Wirkung; denn der „Sinn" bleibt notwendig verborgen, solange das „Bild", das Symbol selbst, dem Beschauer nicht verständlich ist. Wer vermöchte die individuellen Symbole moderner Künstler so zu deuten, wie es etwa bei den Symbolen christlicher Kunst möglich ist? So wird der Expressionismus schneller und an Wirkung ärmer vom

Schauplatz abtreten als der Impressionismus, wenn er nicht lernt, sich bescheidener an die großen Vorbilder in der Kunst anzulehnen und sich des unabänderlichen philosophischen Grundsatzes zu erinnern, daß alles Wollen und Fühlen auf eine voranleuchtende Wahrheit, alle Subjektivität auf eine vorbildliche Objektivität angewiesen ist.[99])

Kunst und Sittlichkeit.

Kunst und Sittlichkeit fallen nicht zusammen, weder begrifflich, was selbstverständlich ist, noch auch dem sachlichen Herrschaftsgebiete nach. Allein sie stehen sich nahe, zunächst der Idee nach; und auch die Kreise ihres Wirkens berühren sich eng, ja sie schneiden sich so, daß das Kunstschöne und Sittlich-Gute auf weite Strecken sachlich zusammenfallen.

Fragen wir zunächst, wie die Kunst der Sittlichkeit entgegenkommt und Förderung bietet! Nächste Aufgabe der Kunst ist, wie wir hörten, nicht die sittliche Erbauung, sondern die ästhetische Befriedigung des Menschen. Dieser Genuß des Schönen ist aber in seiner unegoistischen Art schon eine Vorstufe des Sittlichen: „Zum erstenmal genießt der Geist, Erquickt von ruhigeren Freuden, Die aus der Ferne nur ihn weiden, Die seine Gier nicht in sein Wesen reißt, Die im Genusse nicht verscheiden“ (Schiller). Und echter Kunstgenuß ist nicht bloß Ablenkung, sondern auch befreiende Erhebung gegenüber niederen Leidenschaften. Weiterhin erschließt die Kunst einen tieferen Blick ins Wesen der natürlichen und menschlichen Verhältnisse, und zwar nicht in rein begrifflicher, sondern in lebensvoller, erschütternder oder begeisternder Form. Die Kunst wirkt dadurch belehrend, nicht nach Art der Wissenschaft, sondern im Stil des Sehers: „Der Höhergebildete will vom ganzen Kunstwerk die Einwirkung auf sein inneres Ganze erfahren und so in einem höheren Sinne erbaut sein“ (Goethe). Wenn endlich die Kunst, wie es ihr Wesen nahelegt, unmittelbar die Welt des Sittlichen und Heiligen, die höchsten Ideen und Vorbilder der Menschheit in ihren Schöpfungen darstellt, so ist es klar, daß sie damit den nachhaltigsten Einfluß auf die Hebung der Sittlichkeit ausübt.

Anderseits aber darf und muß die Sittlichkeit den Anspruch erheben, als höchste Wertordnung und allgebietende Lebensmacht geachtet zu werden. (S. oben S. 127 ff.)

Die Kunst ist nicht dieser höchste Selbstzweck; sie hat zwar ihr eigenes, selbständiges Gebiet, in dem die Schönheit und ihre Gesetze herrschen; aber die vergängliche Schönheit irdischer Künste ist nicht das „Eine Notwendige" der Welt und des Lebens, sie ist eine freundliche Beigabe zum Ernst des sittlichen Strebens und Arbeitens. Sie kann schon darum nicht das Höchste sein, weil jede Kunstschönheit nur eine Welt des Scheins aufbaut, nur ein „Gleichnis" vor die Seele zaubert, während bei der Sittlichkeit die Wucht und Kraft der Wirklichkeit vor uns tritt, Heil und Unheil, Diesseits und Jenseits lebendiger Seelen auf dem Spiele stehen. Der Künstler ist vollkommen frei, seine Vorwürfe aus allen Gebieten zu wählen, sich auf weltliche, sittlich neutrale Stoffe zu beschränken; er ist ebenso berechtigt, ja als Künstler verpflichtet, in der ästhetischen Gestaltung und Technik nur den Gesetzen seiner Kunst zu folgen. Aber als Mensch und Christ bleibt er auch im Kunstschaffen an dieselbe Sittlichkeit gebunden, die für alle Menschen gilt, muß er in seinem Gewissen überdies die naturgemäße Wirkung seines Werks auf die Sittlichkeit anderer berücksichtigen. Diese Schranke für die künstlerische Freiheit betonen nicht nur die christlichen Denker, sondern auch antike Meister, wie Äschylus und Sophokles, Plato und Aristoteles; und unser Malersenior H. Thoma hat wiederholt in der Öffentlichkeit diese notwendige „Selbstzucht der Künstler", diese „Einordnung in die Sitten des Volkes", diese Achtung des sittlichen Schamgefühls gegenüber moderner Ausgelassenheit kräftig gefordert. Eine solche Schranke wahrt nicht nur die Würde der Sittlichkeit, sondern auch die wirkliche Freiheit der Kunst; sie schützt die ideale Richtung und die Reinheit der Künsterseele; sie ermöglicht beim Genusse des Kunstwerks jene ruhige, harmonische Beschaulichkeit und Freude des ganzen Menschen, von der wir oben sprachen.

Die Frage, inwieweit die Kunst auch unsittliche Vorgänge behandeln dürfe, läßt sich nicht so eindeutig beantworten. Selbstverständlich darf sie nie das Böse mit dem Schimmer des Guten oder Erlaubten umkleiden, nie unsittliche Grundsätze ästhetisch verherrlichen oder rechtfertigen. Ebenso klar ist anderseits, daß sie das sittlich Böse in seiner Macht auf Erden und in seinem Kampf wider das Gute schildern, daß sie es als Einschlag, Hemmung, Reibung, Gegensatz

ins Ganze des Kunstzwecks aufnehmen darf, wie wir dies schon vom Häßlichen zugegeben haben. Darf aber der Künstler, etwa im Gemälde, eine unsittliche Tat rein als solche darstellen? Ästhetisch muß dies für solche Fälle gestattet sein, wo in der sittlich bösen Handlung ein natürlich Schönes und Bedeutsames, etwa ein edler Charakterzug, durchstrahlt; denn ausgeschlossen von der Kunst ist vom Standpunkt der Ästhetik nur das absolut Häßliche oder Nichtssagende. Doch auch moralische Bedenken bestehen im allgemeinen nicht, wenn keine widersittliche Tendenz bemerkbar ist und im Gegenstande kein Reiz zu sexueller Erregung liegt; z. B. bei Darstellung eines Totschlags, einer Revolution. Anders liegt es auf dem Gebiete des Geschlechtlichen. Hier wird die an sich berechtigte Wiedergabe des Bösen, ja sogar die Darstellung des Natürlichen und Erlaubten, wegen der Reizbarkeit und Verführbarkeit der Menschen oft zu einer Gefahr für die Sittlichkeit, die dem gewissenhaften Künstler ernste Rücksichten auferlegt. Wir erleben ja heute auf diesem Gebiete eine Ausmalung der Sünde im Roman, einen widerwärtigen Kultus des Fleisches in der bildenden Kunst, einen Mißbrauch der Bühne und des Lichtbilds zur Aufpeitschung sinnlicher Triebe, der jeden anständigen Menschen und Kunstliebhaber empören und anekeln muß und der die „Rettung vor dem Schmutz" als eine der wichtigsten Aufgaben der Volkserziehung erscheinen läßt.[100])

Ein solches Ziel läßt sich freilich nicht erreichen durch bloße äußere Maßnahmen, durch Gesetze und Strafen; die Kunst selber und die ernsten Vertreter der Kunst müssen sich besinnen auf die positive Verwandtschaft zwischen Kunst und Sittlichkeit, wie sie in der Geschichte der christlichen Kunst so fruchtbar für die sittliche Menschheitserziehung geworden ist.

Tief zu bedauern ist nur, daß so manche ernste Künstler, die heute für das Ideale eintreten, sich weltanschaulich auf unsicheren, wirren Pfaden bewegen und ihr heißes Wollen in so fremdartiger Sprache und dunkler, dem Volke unverständlicher Symbolik ausdrücken! Nicht minder bedauerlich, wenn auch aus den Zeitereignissen erklärlich ist die andere Erscheinung, daß auch in der Schilderung des Reinweltlichen das Problemhafte, das Furchtbare und Schmerzliche so stark überwiegt und die lichten, freundlichen Seiten der Natur und des Volkslebens, das Sonnige und Erhebende älterer Kunstauffassung fast gänzlich geschwunden ist. Wollen wir durch den Sturm und Drang der Gegenwart zum Frühling eines neuen Geistes- und Volkslebens emporsteigen, dann muß die Kunst nicht nur den Ernst, sondern auch die Hoffnung in den Menschenherzen wecken, dann muß gerade sie, die ahnende,

seherische Kunst, das Kommen einer schöneren Wirklichkeit vorbilden und vorbereiten!

Kunst und Religion.

Enge Beziehungen verknüpfen die Kunst von ihrer Wiege her mit der Religion. Nach W. Wundt sind seit Urzeiten „die wirksamsten Antriebe für die Entwicklung künstlerischen Schaffens zweifellos die religiösen Kultformen und die an sie geknüpften Vorstellungen, die nun von Dichtung und bildender Kunst selbst weitergebildet werden“.[101]) Eine innerliche Verwandtschaft zwischen religiösem Leben und dem künstlerischen Bilden und Empfinden begünstigt dieses Zusammengehen. Das Geheimnisvolle des Gefühls, dem das Schöne entsteigt und zu dem es zurückkehrt, erinnert an das Geheimnis der religiösen Erleuchtung und Erweckung. Die künstlerische Läuterung und Steigerung einer unvollkommenen Wirklichkeit zur Kunstschönheit unterstützt das Ahnen und Hoffen des Geistes auf eine künftige Welt idealer Menschheits- und Naturverklärung. Die Macht, mit der die Religion im Sinne solcher idealer Vorstellungen und Hoffnungen auch auf die Massen wirkt, erleichtert der hohen Kunst das Eindringen in die Volksseele; sie begünstigt jene lebendige Wechselwirkung zwischen Kunst und Volkstum, die für das kräftige, urwüchsige Blühen aller Künste so wertvoll ist. Hat sich überdies eine Religion mit einem großen sichtbaren Gemeinwesen in die Breite des Volkes und in die Geschichte der Zeiten hineingebaut, so bietet sie der Kunst eine geradezu einzigartige Grundlage, um Erhabenheit des Inhalts und volkstümliche Schlichtheit der Form zu einer monumentalen Größe zu verbinden, die das Kunstschaffen weit über zeitliche Gegensätze und Wandlungen hinausrückt, ihm eine wahre Menschheits- und Ewigkeitsbedeutung verschafft.[102])

Wie dieser lebensvolle und fruchtbare Zusammenhang sich positiv bestätigt für die katholische Kirche, ist einleitend kurz bemerkt worden. Seit der Reformation bildet der Protestantismus ein Vergleichsobjekt, das auf die organischen Gesetze, die sich hier auswirken, neues Licht fallen läßt. Es wird von seinen Anhängern zugegeben, daß der Protestantismus in allen seinen Formen an künstlerischem Geiste und Schaffensvermögen hinter der katholischen Kirche zurückbleibt. Auch wo er die bilderstürmerischen Neigungen der alten Re-

formierten nicht angenommen oder überwunden hat, läßt sich das von ihm für die kirchliche Kunst Geleistete durchweg auf Anlehnung an die katholische Überlieferung oder auf die geniale Begabung einzelner Künstler zurückführen. Ein äußerer Grund für diesen Unterschied ist schon früher erwähnt worden; die unsichtbare Kirche verpflichtet ihre Mitglieder nicht zum gemeinsamen Gottesdienste, wie es die katholische Kirche tut; sie bedarf also auch nicht der großartigen Kultusstätten wie diese. Aber auch die Religion selbst hat dort viel von ihrer alten künstlerisch anregenden Kraft eingebüßt. Nicht mehr erscheinen die Heiligen als der glänzende Hofstaat des Welterlösers, sondern eher als seine Nebenbuhler; die Offenbarungs- und Kirchengeschichte weckt nicht mehr jenes allseitige dogmatisch-moralische Interesse, der Glaube richtet sich einseitig auf die persönliche Heilsgewißheit; die Sakramente und ihr reicher Schmuck an Gebräuchen und Geräten werden überflüssig für den Christen, der nur im gesprochenen Wort oder in der Bibel Erbauung sucht. Insbesondere verliert sich mehr und mehr die Idee, daß ein feierlicher Kultus zum Wesen aller Religion gehört und die notwendige Ergänzung zur weltlichen Arbeit bildet; Priestertum und Ordensleben, denen die Kunst so vieles verdankt, sind verschwunden; der eigentliche Brennpunkt des Gottesdienstes ist erloschen, das Opfer und der auf dem Altar fortlebende Christus, von dem aller Glanz, alle Farbenglut, alle dramatische Bewegung in die Kunst eingeströmt war.

Mehr und mehr war bereits in der katholischen Zeit neben der kirchlichen eine religiöse Kunst im weiteren Sinne erblüht, eine Kunst für Haus und Stadt, für festliche Anlässe aller Art. Auch diese hat im Katholizismus zwar ihre Hauptstätte behalten, hat sich aber auch auf protestantischem Boden verbreitet und edle, zum Teil hochgeniale Werke hervorgebracht, ich nenne nur Namen wie Bach und Rembrandt. Die Profankünste, die schon im späteren Mittelalter eine stilvolle und gediegene Durchbildung erfahren hatten, lösten sich in der Folgezeit noch mehr von den kirchlichen und religiösen Einflüssen ab. Immerhin bezeugen sie in ihrer weiteren geschichtlichen Gesamtentwicklung, daß die katholischen Länder und Meister alle wünschenswerte Gedanken- und Bewegungsfrei-

heit zu erfolgreichem Wettbewerb und zum Fortschritt in der Kunst bewahrt haben. — In der modernen Kunst und Literatur hat der weitverbreitete Abfall von den christlichen Ideen, das Bekenntnis zur modernen Diesseitsethik, die maßlos wuchernde Erotik den Katholiken und den gläubigen Christen im allgemeinen die erfolgreiche Mitarbeit sehr erschwert. Daneben macht sich allerdings infolge der größeren Pietät gegen überlieferte Auffassung und Formensprache bei uns auch eine übertriebene Befangenheit und Zaghaftigkeit geltend. Grundsätzlich steht aber der Aneignung jedweden technischen Fortschritts, der Behandlung aktuellster Probleme, dem kraftvollen Ringen nach persönlicher Eigenart und neuer Stilform vom Standpunkt des Glaubens nicht das mindeste im Wege. Im Gegenteil, bei dem ungeheuren Einfluß der Künste auf das Leben ist eine kühnere schaffende Mitarbeit und eine allgemeinere Anteilnahme am Kunstleben eine wichtige Pflicht der heutigen Katholiken.

Zunächst wirkt allerdings der kirchliche Standpunkt in doppeltem Sinne konservativ. Gegenüber einer positivistischen Ästhetik hält er für alle Kunst an der Geltung ewiger, unveränderlicher Grundnormen der Schönheit fest (Augustin). Auch die Tatsachen der Geschichte beweisen, „daß es allgemein anerkannte, ewiggültige Kunstwerke gibt"; und ob dieselben unter sich eine noch so große Verschiedenheit aufweisen, sie würden doch nicht diesen Charakter allgemeiner Gültigkeit haben, wenn es nicht „im Wandel der künstlerischen Erscheinungen ewige und gemeinsame Naturgesetze" gäbe (Wörmann).[103]) Augenblicklich ist die Begeisterung für die gotische Stilperiode bei Kultur- und Kunstphilosophen ein bemerkenswertes Zeugnis für diese zeitüberlegene, metaphysische Seite der Kunst. Ein zweiter konservativer Zug liegt in der Pietät gegen die Denkmäler der religiösen Kunst aus allen Stilperioden, die sich naturgemäß ergibt aus der Stetigkeit der kirchlichen Frömmigkeit und aus der Weihe, die das Gotteshaus und der Gottesdienst solchen Denkmälern verleiht, wenigstens für nicht ganz oberflächliche Christen. Anderseits steht diesem konservativen ein gesund fortschrittlicher Zug entgegen. Der kirchliche Gottesdienst selbst weist ein bewegliches Element, eine Entwicklung des Inhalts auf; ich erinnere etwa an die Entstehung der Kreuzweg- und Herz-Jesu-Andacht. Und die Menschen, die durch den Gottesdienst gehoben und erbaut werden sollen, ändern sich in ihren seelischen Bedürfnissen, in ihrer gefühlmäßigen Empfänglichkeit. Die Kunst endlich schreitet fort nach ihren Ausdrucksmitteln, ihrer Ausdruckskraft; wenn sie würdig dem Allerhöchsten dienen soll, so muß sie auch von sich selbst das Höchste und Beste fordern! Ein Blick auf die Geschichte der Baustile zeigt

durch alle Jahrhunderte die weitherzige Anpassung der Kirche an den Stil und Geschmack der Zeiten.

Bei dieser Durchdringung beharrender und vorwärtsdrängender Kräfte im kirchlichen Kunstleben zeigt sich als Lebenszentrum die Liturgie, insbesondere die Opferfeier des Neuen Bundes; je näher die Kunst ihm steht, um so unantastbarer, heiliger und strenger wird ihr Stil. So hat z. B. in der Musik der gregorianische Choral bei dieser eigentlichsten Kultfeier der Kirche eine ganz maßgebende Stellung, der sich die polyphone und begleitende Musik stilmäßig einordnen muß; der Choral, der in seiner unverwelklichen Schönheit selbst wieder ein Beweis für das Überzeitliche im Kunstempfinden ist! Bei anderen Gottesdiensten, bei Volksandachten, Prozessionen usw., ist der Tonkunst freierer Spielraum gegönnt in Text und Melodie, in Stil und Gefühlswärme, in Verwertung moderner Ausdrucksmittel. Und bei der religiösen Kunst des Hauses, sowie beim Oratorium im Konzertsaal besteht überhaupt keine Schranke, keine wesentliche Abgrenzung gegenüber der ernsteren weltlichen Musik. Ähnlich verhält es sich mit der bildenden Kunst, wenn sie aus dem Heiligtum des Altarraums hinaustritt in die übrigen Bauteile des Gotteshauses und weiter in das Stadtbild und in die Familie.

Nicht ohne Grund klagt man heute, daß die religiöse Kunst an derselben Mattigkeit und Unfruchtbarkeit leide, die überhaupt das Kunstschaffen bedrückt, ja daß sie nicht einmal die kräftigen Ansätze zur Entwicklung in sich aufgenommen habe, die die weltliche Kunst der letzten Jahrzehnte aufweist. Wenn damit die Versuche des Expressionismus gemeint sind, so genügt wohl das vorhin Bemerkte, um die Zurückhaltung der kirchlichen Kunst begreiflich zu machen. Das Streben aber, der religiösen Kunst in allen ihren Zweigen größere Ausdruckskraft, Ursprünglichkeit und packende Gefühlsgewalt zu geben, von der bloßen Nachahmung klassischer Vorbilder zu schöpferischer Neubildung voranzukommen, ist durchaus berechtigt. Zu seiner Verwirklichung ist nötig, daß in der Praxis selbständige Künstler bevorzugt werden, daß geniale, kirchlich gesinnte Kräfte, auch wenn sie mit dem Ungestüm, dem Herben und Ungelenken ungereifter Jugendkraft der katholischen Idee dienen wollen, nicht abgestoßen, sondern liebevoll begrüßt und weise geleitet und gefördert werden, damit ihr glühender Most sich zu maßvoller Kraft ausreife. Gegenüber der Macht der Gewöhnung wird man sich stets vor Augen halten müssen, daß manches, was man persönlich nicht als schön empfindet und billigt, darum doch nicht als „unkirchlich" zu bezeichnen ist, daß vielmehr zu allen Zeiten und auf allen Gebieten der Kunst die Fälle nicht selten sind, wo neue Wege und Formen anfangs Befremden und Anstoß erregen, nachher aber als echter Fortschritt anerkannt werden. Eine Probe des Neuen, eine Art Wagnis auf dem Gebiete der religiösen Kunst wird immer wieder notwendig, wenn man aus einer stillosen Gegenwart in eine bessere Zukunft, in ein Zeitalter selbstbewußter, selbstschöpferischer Kunst sich retten will.

10. Kapitel.

Familie und Frauenfrage.

Auf Dürers Allerheiligenbild sehen wir in dem himmlischen Reiche, das die heiligste Dreifaltigkeit umgibt, auf der einen Seite Johannes den Täufer und andere männliche Heilige des Alten Testamentes, auf der anderen Maria und eine Schar heiliger Frauen aus dem Neuen Bunde. Darunter das irdische Gottesreich, die vom Sonnenaufgang her dichtgescharten christlichen Völker und Stände; sie sind so geordnet, daß die Kirche und ihre Hierarchie auf der Seite der neutestamentlichen Frauen steht, der Staat und seine Machthaber auf der Seite der alttestamentlichen Männergestalten dargestellt ist. Das ist nicht Zufall, sondern eine tiefere Symbolik. Das Christentum hat gegenüber der Religion Israels, welche die Macht und Herrschaft Gottes, den äußeren Kultus, die strenge Gesetzlichkeit betonte, vor allem den Gott der Liebe und Barmherzigkeit offenbart, es hat im Menschenherzen die Tugenden zarter Innerlichkeit, demütiger, liebender, vertrauender Hingabe wachgerufen; so kann man ihm in gewissem Sinne einen weiblichen Charakter zuschreiben, eine Vollkommenheit der religiösen und sittlichen Stimmung, die das Edle der weiblichen Seele zuerst neben der herben Männlichkeit (virtus) der Alten Welt zu Ehren bringt. Und es ist ebenso wahr, daß die katholische Kirche diesen frauenfreundlichen Geist des Christentums am treuesten bewahrt und im sittlichen Leben der Menschheit betätigt hat; der „Vater Staat“ verkörpert in seinem Wesen männliche Art und Kraft, er stützt sich in seinem Walten auf männliche Energie und Tugend; die „Mutter Kirche“ ist die vornehmste Vertreterin eines weiblich-mütterlichen Einflusses im Kulturleben, ist auch praktisch die sorgsamste Hüterin der Frauentugend und Frauenehre. Nur Unkenntnis oder Be-

fangenheit kann den Vorwurf der Frauenverachtung gegen die Kirche erheben; man heftet sich dabei an gewisse geschichtliche Einzelheiten, übersieht aber sowohl die bedeutsamsten Grundsätze der Kirche wie auch die Größe ihrer geschichtlichen Gesamtleistung. Auch innerhalb der heutigen Frauenbewegung bietet die kirchliche Lebenslehre und Praxis eine sichere Grundlage für weitherzige Mitarbeit unserer Frauen. Mag auch für Augenblicke der Eindruck ein anderer sein: es gibt doch kaum ein Gebiet des sittlichen und sozialen Lebens, wo sich die Überlegenheit der kirchlichen Grundsätze über die neueren Systeme der Ethik so deutlich offenbart wie auf dem Gebiete der Ehe, der Familie und des Frauenlebens.

Die volle Persönlichkeit des Weibes.

Schon über den Wert der weiblichen Persönlichkeit hören wir bei zahlreichen modernen Größen, z. B. bei Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, höchst ungünstige Urteile; aber auch die Systeme diesseitiger und autonomer Ethik versagen sämtlich, wenn wir die Frage der sittlichen Ebenbürtigkeit der Frau stellen. Der individuelle Eudämonismus weist jeden Menschen an, sein persönliches, irdisches Lebensglück als Höchstes zu suchen; nun ist es aber eine alte und allgemeine Erfahrung, daß dem Weibe auf Erden weit mehr als dem Manne Dulden und Entsagen als Los gefallen ist. Der Sozial-Eudämonismus bezeichnet das Gesamtwohl des Volkes, der Menschheit, als sittliches Endziel; nun leistet aber die Frau zwar bei tieferer Betrachtung ebenso Großes für diese Wohlfahrtsaufgabe; aber ihr eigenes Herz schlägt doch viel stärker für das Naheliegendste, Persönlichste als für ein großes, unbestimmtes Gemeinwesen; und auch ihr Verdienst wird von der Allgemeinheit niemals so anerkannt und belohnt wie das des Mannes. Der verwegenste Traum einer allgemeinen Diesseitsseligkeit, der Sozialismus, stellt der Frau nur die Einordnung in den gleichen öden Arbeitsmechanismus in Aussicht; er raubt ihr dafür dasjenige, was dem weiblichen Wesen noch am ehesten ein irdisches Paradies verspricht, das Familienheim. Die naturalistische Lebenslehre verschärft den geschlechtlichen Gegensatz, verherrlicht die Kraft als solche, das Rassenmenschen- und Übermenschentum; eine solche Theorie muß naturgemäß die geistige Würde, die feineren Seelenwerte der Frau zurückdrängen. Die Kulturmoral, die das geistige Schaffen der Menschheit und seine Erzeugnisse als eigentlichen Sinn der Welt hinstellt, spendet gewiß auch dem Walten des weiblichen Geistes Anerkennung; aber mit ihren objektiven, weltgeschichtlichen Kulturwerten stellt sie doch einen Maßstab auf, der die Frau wiederum notwendig zur Inferiorität verurteilt. Und wenn wir schließlich mit Kant alle diese äußeren Zwecke aus dem sittlichen Denken fernhalten und nur das innere Gesetz der Vernunft befragen wollen, so empfangen wir von Kant eine

Belehrung, die derart abstrakt und lebensfremd ist, die so wenig Herz und Gemüt ergreift, daß das sittliche Empfinden der Frau hier eine noch gründlichere Enttäuschung erlebt als das des Mannes. Das einzige neuere System, das der weiblichen Art entgegenkommt, wäre die Geschmacks- und Gefühlsethik; aber diese hat nicht nur wissenschaftlich Schiffbruch gelitten, sie hat vor allem in der ethischen Frauenliteratur so extreme Auffassungen zutage gefördert, und sie begünstigt augenscheinlich so bedenkliche Schwächen des Frauencharakters, daß alle besonnenen Vertreter der Frauenbewegung für die weibliche Erziehung umgekehrt eine straffere geistige Bewachung des Gefühls, eine zielbewußtere Denk- und Willensschulung fordern.

Dagegen hat die Kirche das Wort des hl. Paulus: „Da ist nicht Jude noch Heide, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn ihr alle seid Eins (griech. Einer) in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28), diese Magna charta der religiösen und sittlichen Gleichwertigkeit des Weibes, stets treu gewahrt. Alle rein natürlichen Unterschiede, die geschlechtlichen, seelischen und sozialen, treten hier zurück vor der Tatsache, daß die sittliche Anlage und Zielbestimmung für Mann und Weib vollkommen identisch ist. Die sittliche Anlage liegt nicht in naturhaften Gaben und Unterschieden, sondern in der Gottebenbildlichkeit des Geistes; die sittliche Bestimmung geht nicht auf in irdischen Wohlfahrts- und Kulturleistungen, sondern erhebt sich zur jenseitigen sittlich-seligen Vereinigung mit Gott; — beides, die gottverwandte Geistesnatur und der Beruf zur himmlischen Gottesgemeinschaft, ist aber der Frau in gleichem Maße eigen wie dem Manne. Wenn für die zeitliche Sphäre des Handelns der Mann mit seiner Energie des forschenden, schließenden Denkens und des produktiven, zielbewußten Wollens einen unverkennbaren Vorsprung besitzt, so wird dieser sittlich aufgewogen durch die Unmittelbarkeit und Innigkeit, mit der die Frau im Gewissen und im Grundgefühl des Willens die höchste Wahrheit und Güte zu erfassen und zu ergreifen fähig ist. Die geschichtliche Erfahrung zeigt überdies, daß das natürliche Denken der Männer, auch der genialsten, bezüglich der höchsten Lebensfragen und der tiefsten Grundlagen der Menschenwürde leicht in die Irre geht; der religiöse Glaube ist es, der hier die notwendige Klarheit, Sicherheit und Einmütigkeit bringen muß; zu solchem Glauben

aber besitzt das Weib durchschnittlich eine günstigere Begabung und Stimmung wie der Mann.

Mit dem Grundsatze, daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes, jedes Menschenleben unantastbar und heilig, jeder Getaufte ein Glied des Leibes Christi ist, war die Frau als volle sittliche Persönlichkeit anerkannt. Die Tugenden der altchristlichen Frauen, der Heldenmut der weiblichen Martyrer, die Verehrung der Gottesmutter steigerten weiterhin diese Achtung vor dem Weibe. Nach dem neuen, christlichen Recht wurde in der Kirche die Ehe auf freie Einwilligung beider Teile gegründet, durch ihren monogamischen Charakter und durch gleiche Keuschheitspflicht sittlich geordnet, durch mystische Segnung und rechtliche Normen geschützt und geweiht — ein mächtiger Hebel zur echten Befreiung und Verselbständigung der Frau! Noch deutlicher bezeugte der jungfräuliche Stand ihre innere Unabhängigkeit vom Manne, das Bewußtsein eines seelischen Reichtums in Gott, das Selbstgenügen der sittlichen Persönlichkeit, den Mut der Frau, ohne geschlechtliche Ergänzung und Stütze durchs Leben zu gehen. Zugleich übte dieser Stand in der Kirche fortschreitend eine soziale und karitative Betätigung, die im besonderen Maße die mütterlichen Tugenden und die geistigen Talente des Weibes anregte und so eine Entfaltung weiblichen Schaffens zur Folge hatte, die weit über das Gebiet der Familie hinaus ins Leben der Menschheit eingriff — in Mission und Bildungswesen, in Erziehung, Krankenpflege und soziale Hilfsarbeit.

Es ist beschämend für heutige Wissenschaftlichkeit, wenn hervorragende Männer und Frauen immer noch behaupten, der Kirche, wenigstens der alten Kirche, gelte das Weib nur als „Verführerin des Mannes", als „Gegenstand der Begierde und des Spieles", die Ehe „nur als Präservativ gegen die Unzucht", „alles geschlechtlich Natürliche im Grunde als etwas sittlich Verwerfliches".[104]) Schon die Kirchenväter stellen der Verführerin Eva die Heilbringerin Maria entgegen; und ihre Warnungen vor Verführung richten sich ebenso an ehelose Frauen wie an ehelose Männer; sie beweisen also so wenig für Frauenverachtung wie für Männerverachtung. Das geschlechtliche Verhältnis als solches behandeln die altchristlichen

Lehrer — von wenigen spiritualistisch oder rigoristisch gestimmten abgesehen — als ein gottgewolltes mit Strenge, aber auch mit einsichtsvollem Wohlwollen; sie halten keineswegs jede geschlechtliche Lust, sondern nur die sittlich ungeregelte für Sünde.[105]) Schon der Vergleich der Ehe mit dem Liebesbunde zwischen Christus und der Kirche, die liturgischen Trauungsgebete, das strenge Verbot jeder genußsüchtigen Vereitlung des Ehezwecks genügen vollständig als Beweis, wie weit die Kirche entfernt ist, das Weib als Spielball der Begierde aufzufassen. — Als erster und vornehmster Ehezweck gilt nicht die Bewahrung vor Unzucht, sondern die Erzeugung und sittliche Erziehung der Nachkommenschaft, nicht minder die gegenseitige Ergänzung der Gatten in voller Lebens- und Herzensgemeinschaft; dazu kommt freilich in etwa auch die menschenwürdige Befriedigung und Umfriedigung des Geschlechtstriebes.[106]) Wer die neueren, teils stark erotischen, teils überstrengen weiblichen Vorschläge zur Ehereform liest, muß gestehen, daß in diesen heiklen Fragen die kirchliche Moral, auf ältester Erfahrung fußend, eine gesunde Mitte innehält, die sowohl der Hoheit des christlichen Lebensideals wie der Stärke der natürlichen Neigung gerecht wird.

Die Kirche hat den positiv sittlichen und heiligen Charakter der Ehe vor allem dadurch ausgesprochen, daß sie dieselbe als Sakrament betrachtet. Im Gegensatz hierzu hat gerade Luther Aussprüche getan, in denen die Ehe nur als „Präservativ der Unzucht", als „Werk der Not", d. h. als Folge der geschlechtlichen Naturbestimmtheit hingestellt wird. Vom Weibe sagt er, es sei ausschließlich zur Ehe geschaffen — wunderähnliche Ausnahmen abgerechnet —, es solle und müsse „um den Mann sein", um nicht der Unsittlichkeit zu verfallen; — eine Überspannung des Geschlechtsberufs, die die persönliche Würde der Frau und den selbständigen Wert ihres Lebens verhängnisvoll verdunkelt.[107]) Dieser Gedanke Luthers ist auch heute im Protestantismus noch so lebendig, daß wir es der geringen spekulativen Durchdringung des Frauenproblems zuschreiben müssen, wenn so viele Männer und Frauen die fatalen Folgen, die jener Gedanke für die freie moderne Berufstätigkeit mit sich bringt, so leichtherzig übersehen. Ein vielgelesenes Buch von Johannes Müller sagt z. B.: „Der Mann allein, der liebt und geliebt wird, löst das Rätsel, das jede Frau darstellt." „Daß die Einsamkeit und Isolierung des Menschen nur durch ein Wesen des anderen Geschlechts gehoben wird . . ., liegt in der Natur der Sache." Die Frau . . . „fühlt sich schwach und hilflos, zwecklos und ziellos. Sie

wartet, daß der Mann sie sich aneignet und aus ihr macht, was sie sein soll". Der unverheirateten Frau drohe das Gespenst des „Altjungferntums", eine Verkümmerung der Persönlichkeit, ein „vertrocknetes Empfindungsleben, das sie hart und gehässig macht, und schließlich alle die verwüstenden Folgen jahrelang getäuschter Hoffnungen und widerwilliger Resignation".[108]) Wie könnte dem Weibe bei solcher Auffassung seiner Natur auch nur ein Schimmer von Hoffnung bleiben, daß die geistige und soziale Berufsarbeit, daß der Notbehelf des Anschlusses an fremde Familien, wie ihn Müller empfiehlt, die moderne Frau aus ihrer trostlosen Einsamkeit erlösen, ihr halbes, verkümmertes Menschentum zur vollen Persönlichkeit entfalten werde! An die Stelle der „alten Jungfer" mit dem tonlosen, widerspruchsvollen Namen, mit dem vertrockneten, enttäuschten Herzen müssen wir uns zuerst wieder die „Jungfrau" im katholischen Sinne vorstellen, die Jungfrau mit dem vollen harmonischen Klange des Namens, mit ihrer freien, von Jugend auf gewollten Herzensweihe an große religiöse und soziale Aufgaben!

Es wurde oben (S. 87, 141) hervorgehoben, wie sehr die religiöse Verehrung der Heiligen die Bedeutung der Persönlichkeit im Ganzen des Christentums und den überragenden Wert der Sittlichkeit im Ganzen der Weltgeschichte ins Licht setzt. Einen besonderen Gewinn hieraus hat das Frauengeschlecht gezogen, das ja sonst in der Weltgeschichte und sogar in der eigentlichen Heilsgeschichte weit hinter dem Manne zurücksteht. Die kraftvolle Herrscherin und das arme Dienstmädchen, die religiöse Führerin und die schlichte Krankenschwester, die beschauliche Nonne im Schleier und die Jungfrau von Orleans in Helm und Brünne, — Ehelose, Gattinnen und Mütter, sie alle haben durch die kirchliche Heiligsprechung eine unvergleichliche und unvergängliche Ehrung erhalten, die das Ansehen ihres Geschlechtes mächtig steigert. Wie wunderbar leuchtete dieser Glanz um die Gestalt unserer hl. Elisabeth schon bald nach ihrem Tode und machte sie für alle Zeit zur segenspendenden Lichtgestalt im deutschen Volke! Noch ergreifender ist die Treue und Geduld, mit der die Kirche heiligen Frauen, die in anderen Religionen längst verschollen wären, Jahrhunderte lang dankbare Aufmerksamkeit geschenkt hat, um sie endlich, nach voller Klärung ihrer Würdigkeit, auf die Altäre zu erheben. Die als zweite Stifterin des Klarissenordens verehrte hl. Coleta z. B. besaß in Frankreich schon zu Lebzeiten (15. Jahrhundert) eine große Popularität. Karl der Kühne befürwortete zuerst ihre Heiligsprechung, weitere Gesuche an den Hl. Stuhl gingen aus von Kaiser Maximilian, von Heinrich VIII. von England, von Maria von Medici. Die Kanonisation selbst aber erfolgte erst im Jahre 1807, also zu einer Zeit, da die Throne der meisten erwähnten Herrscher längst umgestürzt waren, in einem Augenblick, da die Kirche selbst in tiefster Bedrängnis unter Napoleons Brutalität darniederlag. Wo gäbe es sonst eine hochstehende geschichtliche Macht, die so lange, so ernst, so selbstlos sich der

Ehre und Tugend einer Bauerntochter und stillen Beterin annimmt wie die „machthungrige“ und „frauenfeindliche“ Kurie![109])

Ehe und Familie.

Treten wir demjenigen Berufe näher, den auch die einsichtigen Frauenrechtlerinnen als Kern der Frauentätigkeit anerkennen, der Ehe und Mutterschaft, so gehört hier zu den brennendsten Fragen 1. die Wahrung der Festigkeit des Ehebandes gegenüber den auflösenden und lockernden Einflüssen, die aus der naturalistischen und individualistischen Lebensauffassung, zum Teil auch aus dem extremen sozialen Gleichheitsstreben unserer Zeit hereindringen. Auf die Träume von „freier Liebe“, von losen, wechselnden Verhältnissen, von einer „Ehe auf Probe“, die der großen, lebensteigernden Liebe vorangehen soll, auf diese Träume, an denen sich viele eine Zeitlang berauschten, ist heute bei den Einsichtigeren eine starke Ernüchterung gefolgt. Man erkennt zu deutlich, daß bei solcher Willkür im Geschlechtsleben unsere geistige und sittliche Kultur völlig unter die Macht sinnlicher Triebe zurückgeworfen würde; man erkennt vor allem, daß dabei die Frau eine weit tiefere Schädigung erleiden würde als der Mann, weil sie durch die formlose Ehe physisch und sozial ausgebeutet, in ihrem eigenartigen Liebes- und Glücksempfinden enttäuscht, in ihrem mühsam errungenen sittlichen und gesellschaftlichen Gleichwerte schwer bedroht würde; dazu kommen die traurigen Nachwirkungen, welche die Trennung der Gatten und die Erschütterung der Familieneinheit für die Erziehung der Kinder mit sich bringen. Selbst extreme Freidenker stellen daher die unlösliche Einehe zum mindesten als ein „Ideal“ hin, dem man möglichst nachstreben müsse. Eine von Führerinnen der deutschen Frauenbewegung herausgegebene Schrift „Frauenbewegung und Sexualethik“ (1909) erklärt gegenüber einer radikalen Minorität „die Vertiefung und soziale Festigung der Ehe“ als „höchstes Ziel“ der Frauenarbeit. Mit Recht betont sie, daß man niemals die sittlichen Ideale herabsetzen dürfe, um die ethischen Leistungen der Menschen ihnen näherzubringen, und daß auf einem Lebensgebiete, das so gewaltig die soziale Wohlfahrt bestimmt wie die Familie, die Einzelperson auch zu den schwersten Opfern verpflichtet sei, um die sittliche Ordnung des Ganzen zu wahren. Aber man verläßt

diese Grundsätze, wenn man nun doch eine wirkliche Auflösung der Ehe gestattet, um „Irrtümer in der Wahl des Lebensgefährten zu korrigieren", wenn man für solche Ausnahmefälle sogar eine Erweiterung der heutigen Ehescheidungsgründe verlangt.[110]) Die furchtbare Steigerung der Zahl der Ehescheidungen (in Deutschland bis 1905 unter 10000 jährlich, 1909 schon 14750) legt ganz andere Gedanken und Forderungen nahe. Nur der katholische Standpunkt der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe schützt das erwähnte Lebensbedürfnis der Gesellschaft, nur er vermag einen Damm zu bilden gegen das Heranfluten der erotischen Wildwässer. Er beugt auch psychologisch den Reizen zur Lockerung der Ehe vor, indem er die anfängliche Wahl der Lebensgefährtin mit dem höchsten Ernste umgibt, die späteren Anlässe zur Entfremdung abschwächt und alles auf positive Einigung und Verschmelzung der Interessen einstellt. Die Möglichkeit, daß die Fortsetzung der Ehe zur „qualvollen Erniedrigung" würde, berechtigt im schlimmsten Falle wohl zur Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens; und eine solche gestattet auch die Kirche. Der weitere Schluß aber — auf wirkliche Scheidung und Wiederverheiratung — könnte sich nur ergeben von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß irgendeine Geschlechtsverbindung zum vollen menschlichen Leben notwendig sei — eine Voraussetzung, der jene Programmschrift doch nicht beipflichtet und die auch den ganzen Sinn der kulturellen Erweiterung des Frauenlebens zerstören würde!

2. Ein ebenso aktuelles Lebensinteresse der Familie liegt in der Heilighaltung des wesentlichsten Ehezwecks, durch den die Gattin Mutter wird. Die sittliche Veredlung des geschlechtlichen Lebens liegt nach dem hl. Augustinus nicht nur in der „Ordnung der Liebe" und in dem „geistigen Gut der Treue"; ein „besonderer Ernst tritt zu der Glut der Leidenschaft, wenn Mann und Weib bei ihrer Vereinigung daran denken, Vater und Mutter zu werden".[111]) „Die das nicht wollen, mögen wohl Gatten heißen, sind es aber nicht; nichts von der Wahrheit der Ehe behalten sie, sondern suchen nur durch den ehrbaren Namen ihre Schändlichkeit zu verhüllen. Und wenn nicht beide so schlecht gesinnt sind, so wage ich

doch zu sagen: Entweder ist da die Frau die Dirne des Mannes oder der Mann der Lüstling der Frau.“[112]) Diese strengen Worte kennzeichnen genau den Standpunkt, den die Kirche bis heute innehält. Auf dem gleichen Standpunkt stehen die großen Ethiker, Biologen und Ärzte der älteren Zeit; erst einer grundsatzlosen, rein diesseitigen Denkweise und Genußsucht, die freilich auch durch soziale Übelstände Vorschub erhält, war es vorbehalten, von diesem christlichen und natürlichen Standpunkte in heidnische Irrlehren und Praktiken zurückzufallen und diese durch unsittliche pseudomedizinische Kunstgriffe zu erleichtern. Auch hier hat indes seit dem Weltkriege schon das Lebensinteresse der Völker, das auf der Fruchtbarkeit der Ehe beruht, gegen die Verletzung des Naturgesetzes Einspruch erhoben; man lernte wieder einsehen, wie sehr eine größere Kinderzahl den Lebensreichtum der Familie, den Wetteifer unter den Geschwistern, die rechte Anspannung der Elternsorge, die Regsamkeit der Arbeitskräfte und durch alles dies auch die öffentliche Wohlfahrt stärkt und fördert. Wichtiger aber noch ist der Gesichtspunkt der inneren Sittlichkeit: ein so bedeutsamer persönlicher Akt darf nicht in reinen Sinnengenuß verkehrt werden; die Frau wird sonst wirklich zum „Gegenstande der Begierde und des Spieles“ entwürdigt, und eine sittlich noch verderblichere Vergröberung und Zersetzung der edleren Empfindungen müßte im Manne Platz greifen. Das Wort Foersters hat sich bewahrheitet: „In den kommenden Diskussionen über diese Frage wird es zweifellos ein merkwürdiges Schauspiel sein, zu erleben, wie die Kirche, der man immer Geringschätzung des natürlichen Lebens und seiner Gesetze vorgeworfen hat, hier aus tiefer Seelsorge heraus die Sache der Natur und des unbewußten Lebens gegen das krankmachende Übermaß verstandesmäßiger Berechnung und Künstelei zu verteidigen haben wird.“[113]) Nicht minder bedeutungsvoll ist aber der Schutz, den die Kirche dem Kindesleben heute gewährt und gewähren muß gegen eine ähnliche künstliche Berechnung, gegen eine grausame Bedrohung und Antastung seines Lebenswertes im Kampfe der Interessen.

Unsitten und ihre Reform.

Der Rückgang der Geburten, der für Frankreich längst eine akute Gefahr bedeutet, hat ebenso in Amerika und England, im

letzten Jahrzehnt auch in Deutschland in erschreckendem Maße zugenommen; daß derselbe mit dem Schwinden der religiösen Beweggründe, in katholischen Gegenden vor allem mit der Entfremdung von Seelsorge und Beichtstuhl zusammenhängt, ist unverkennbar. „Man kann sagen, daß die Geburtenhäufigkeit der katholischen Ehen in Preußen über diejenigen der protestantischen und jüdischen um mehr als 20 Prozent hinausragt.“[114]) Nach Jul. Wolf wird die Bevölkerungsvermehrung in Deutschland „im wesentlichen dem katholischen Volksteil gedankt“, während speziell die Sozialdemokratie sich „in Abstinenz übt“.[115]) Die wirtschaftliche Notlage und andere soziale Gründe erklären diese Erscheinung nur zum geringsten Teile; denn sie tritt gerade in den oberen Klassen am stärksten hervor. Die Nachgiebigkeit gegen die verbreitete materialistische Ethik und Lebensauffassung bereitet dem Übel den Boden. Auch die Mehrzahl moderner Frauenschriften zeigt in seiner Bekämpfung nicht die nötige Tiefe und Festigkeit, obschon es gerade hier gilt, ein „hochgelegenes Ideal“ zu schützen und ein natürliches soziales Lebensgesetz durchzusetzen.[116]) Manche wagen es sogar, durch eine gänzlich verfehlte „Vermittlung“ die beiden Frauenberufe der Mutterschaft und der freien Arbeit zu versöhnen, indem sie der verheirateten Frau durch absichtliche Beschränkung der Kinderzahl den Erwerbsberuf ermöglichen wollen.[117]) Warum haben sie nicht wenigstens den Mut, gegen die neu-malthusianische Theorie den wirklichen Malthus anzurufen, der die Einschränkung der Fortpflanzung auf die volle Enthaltung im Ehestande gründet, zumal diese heutigen Frauen doch eine höhere Vorstellung von Frauenwürde und von geistiger Ergänzung und Kameradschaft in der Ehe zu besitzen glauben? — Die Loslösung des Geschlechtsverkehrs von seiner biologischen, wesenhaften Zielbestimmung wirkt, wie schon Augustinus als echter Lebenskenner an der angeführten Stelle andeutet, auch im Sinne einer Verwischung des Unterschieds zwischen ehelicher und außerehelicher Befriedigung; denn die Ehe sucht das Kind, die Sünde flieht es. Nicht die Monogamie als solche treibt zur Prostitution, wie eine kurzsichtige moderne Polemik behauptet, sondern nur die mit dem Grundgesetz der Monogamie unzufriedene Sinnlichkeit! Jede weitere Lockerung der bisherigen Moral, jede Freigebung loser Verhältnisse, wie sie die neue Ethik fordert, wäre das verkehrteste Mittel, diesen furchtbaren Krebsschaden zurückzudrängen; sie würde ihn im Gegenteil gewaltig verschlimmern.[118])

Eine Besserung der vielfach erschütterten Ehemoral ist nur zu erhoffen, wenn 1. die Geltung allgemeiner sittlicher Regeln, einschließlich grundlegender kirchlicher und staatlicher Gesetze, sich dem individualistisch zersetzten Bewußtsein der Menschheit wieder tiefer einprägt. Daß mit deren Annahme eine hartherzige Beurteilung irrender oder verführter Einzelmenschen verbunden sein müßte, ist eine Oberflächlichkeit, die nicht so weit sehen kann, daß sie zwischen

objektiver Wahrheit und subjektivem, irgendwie entschuldbarem Fehltritt unterscheidet. Ebenso oberflächlich klingt die Forderung eines staatlichen Mutterschutzes von seiten einer Richtung, die sich weigert, irgendeine rechtliche „Abstempelung" und „Einschränkung" der Liebesverhältnisse anzuerkennen. Als wenn die Gesellschaft etwas „schützen" könnte, was gar nicht fest umschrieben und für sie greifbar ist! Auch die freiesten Reformer müssen doch irgendeine vertragliche Abmachung zwischen Mann und Weib annehmen, damit die gewollte Ehe vom rein sinnlichen Augenblicksverkehr zu unterscheiden ist; damit haben aber auch sie schon die verabscheute rechtliche Norm ins Liebesverhältnis eingetragen! Wer die Ordnung des Geschlechtslebens von den Grundlagen der Natur und des sozialen Wohles aus folgerichtig durchdenkt, wird ganz von selbst bei den Gesetzen der katholischen Kirche anlangen. 2. Um die Strenge dieser Gesetze dem Menschen erträglich zu machen, bedarf es einer sittlichen Stimmung und Kraft der Entsagung, die geneigt ist, für den Gatten, die Familie, die Gesamtheit bisweilen heldenmütige Opfer zu bringen. Die Beziehungen der Geschlechter sind nicht vorzugsweise eine Quelle der Lust und des irdischen Behagens; die Pflicht der geistigen Selbstbeherrschung und sittlichen Selbstverleugnung, der Ehrfurcht vor der Seele der Gattin und des Kindes muß die Leidenschaft verklären zur christlichen, leidenswilligen Liebe. Die Heiligkeit der Ehe als der grundlegendsten, für alle Zukunft maßgebenden sozialen Einrichtung muß im Notfalle sogar die Kraft verleihen, auf das persönliche irdische Lebensglück zu verzichten. 3. Der Geist und die Kraft dieser Gesinnung wächst nur hervor aus religiöser Grundstimmung, aus dem Glauben an Gott und an das ewige Leben. Die modernen Ideale, mögen sie auf Kultur- oder Rassenhebung hinauslaufen, sind nicht hoch und lebendig genug, um die überhitzte Genußsucht und feige Lebensliebe, die sich so vielfach auf sexuellem Gebiete breitmacht, zu besiegen. Nur die Sicherheit des Fortlebens im Jenseits, die Ehrfurcht vor Gott als dem Gesetzgeber und Hüter der Familie, führt zu jener inneren Sammlung und Bereitschaft, die sittliche Pflicht auch hier gegen alle Trübung und Lockung hochzuhalten. Man liest wohl bei feinfühligen Frauen den Gedanken, die schrankenlose Hingabe an einen Menschen, wie die Ehe sie verlangt, überschreite überhaupt die Grenzen menschlicher Vertrauenswürdigkeit; zudem sei dem Weibe von den Opfern und Leiden der Ehe ein unbilliges Maß zugeteilt. Dieses quälende Bewußtsein verliert sich regelmäßig nur dann, wenn der eheliche Treubund im Glauben unter Gottes Schutz und Segen gestellt wird, wenn tatsächlich eine höhere, übermenschliche Liebe das eheliche Vorrecht des Mannes mildert. Diese letztere Auffassung wird in der katholischen Kirche durch allgemeine aszetische Gedanken und durch die sakramentale Weihe der Ehe besonders genährt und gefestigt. Ein protestantischer Missionar, der die Welt vielseitig kennen ge-

lernt hat, würdigt tief den Segen der Marienverehrung für das weibliche Geschlecht und spricht bezüglich des Zusammenhangs von Mutterschaft und Sakrament das schöne Wort: „Wenn die Mutterschaft heilig ist, muß die Ehe ein Sakrament sein!“[119])

Ehelosigkeit u. Frauenarbeit.

Es ist fast zum Schlagwort geworden, die Kirche habe durch Bevorzugung der Jungfräulichkeit den Wert und Segen des Eheberufes herabgesetzt. Tatsächlich verhält es sich ganz anders: die Weihe des ehelosen Standes ist eine Schutzwehr für die Ehe, wie sie anderseits eine anerkannte Grundlage für freiere und weitergreifende Frauenarbeit ist. Im voraus sei bemerkt, daß die Kirche nicht schlechthin die Ehelosigkeit höherstellt; sie schreibt der Ehe als der notwendigeren und allgemeineren Lebensform die Weihe des Sakraments zu, die der feierlichsten Einsegnung einer Nonne nicht eigen ist. Sie erkennt überhaupt nicht die Ehelosigkeit als solche, sondern nur die „gottgeweihte Jungfräulichkeit“ (Augustin), die aus religiösen und sittlichen Motiven erwählte Ehelosigkeit, als einen höheren Beruf an. Die äußere Erleichterung, die damit für die Eheschließung anderer, sonst „überflüssiger“ Frauen geschaffen wird, sei hier nur im Vorübergehen erwähnt; unleugbar aber ist der mächtige Halt, den die vorhin geforderte Vergeistigung und Versittlichung des ehelichen Lebens aus der bloßen Existenz des jungfräulichen Standes ziehen muß. Wenn nichtkatholische Schriftsteller (F. W. Foerster, Alice Salomon) gegenüber der ausschweifenden Erotik unserer Zeit an die tiefe pädagogische Weisheit der aszetischen Ideale des Christentums erinnern, um daraus der Ehe erneuernde Kräfte zuzuführen, dann ist es klar, wieviel stärker eine große, weithin leuchtende Organisation dieser Ideale wirken muß als gelegentliche persönliche Beispiele. Eine tiefe Ahnung dieser ermutigenden und tröstenden Fernwirkung lag in der merkwürdigen Einrichtung des alten Rom, daß das heilige Feuer der Vesta, das Herdfeuer der römischen Familien, nicht Matronen, sondern jungfräulichen Priesterinnen zur Hut anvertraut war. Vor allem kommt die ethische Würdigung und das Ansehen der Jungfrauschaft dem weiblichen Gatten zugute; durch sie wird ja die selbständige Persönlichkeit des Weibes über jeden Zweifel erhoben, und wenn auch in der Ehe die Freiheit der

Wahl aufhört, so ist doch durch die feierliche Anerkennung des Doppelberufs die Freiheit des Jaworts vor der Ehe, das „Nichtangewiesensein" auf den Mann, deutlich gekennzeichnet.[120])

Gewiß hat zunächst die religiöse Begeisterung die Frau ermutigt, wie der Dichter sagt, „auf lichter Bahn, nach eignem Ziel — Ein Selbst zu sein, ein Wesen, eine Welt!" (Grillparzer). Aber nirgendwo geht das Wort der Hl. Schrift, daß die Frömmigkeit zu allen Dingen nütze ist, daß sie auch die Verheißungen der diesseitigen Welt hat, so schön in Erfüllung wie auf unserm Gebiete. Die Pflege der Jungfräulichkeit hat auf dem Boden der Kirche in naturgemäßer Entfaltung auch das geistige Talent und das Arbeitsgebiet der Frau erweitert; sie hat ihr Aufgaben sozialer Bildung und Fürsorge erschlossen, die weit über den Bereich des Hauses hinausgreifen; sie hat die Frage, wie der ehelosen Berufsarbeiterin eine die Wärme der Familie ersetzende Lebensgemeinschaft und ständische Ordnung zu schaffen ist, in mustergültiger Weise gelöst. Nach allen drei Richtungen ist das weibliche Ordensleben in stetiger und doch vielseitig und feinfühlig angepaßter Weise vorangeschritten und versteht es auch heute, mit der Zeit und ihren „weiblichen" Forderungen zu gehen; nach allen drei Richtungen hat es indirekt — schon in früheren Jahrhunderten — auch die Mitarbeit weltlicher Frauen mit den Männern in Wissenschaft, Unterricht, Kunst und Wohlfahrtspflege begünstigt; und so bietet es auch heute den vorwärtsstrebenden Frauen wertvolle Leitlinien, Ansätze und Vorbilder, die sie in zeitgemäßer Weise, auf eigenem Wege verfolgen können, um ihre Aufgaben und Rechte zu erweitern. Dabei ist die Kirche, obschon sie aus dogmatischen Gründen der Frau eine Teilnahme an der Kirchenregierung nicht gewähren kann, im Mittelalter wie in der neueren Zeit weitherzig für die Selbstregierung der Frauen in ihrem Wirkungskreise eingetreten. Das Wort des Papstes Klemens XI. (1703) bei Genehmigung der „Englischen Fräulein": „Lasset Frauen von Frauen regiert werden!" hat schon längst für die religiösen Genossenschaften und für das katholische Vereinswesen eine weittragende Bedeutung erhalten; es läßt sich in entsprechender Art auch auf

die Mitarbeit der Frauen an bürgerlichen, weltlichen Aufgaben unserer Zeit übertragen.

Schon die geistig hervorragenden Frauen des Mittelalters haben ihre Tätigkeit nicht auf Frömmigkeit und religiöse Bildung beschränkt, sondern auch die Pflege weltlicher Kunst und Wissenschaft in Angriff genommen, zum Teil sogar, wie Hildegard von Bingen und Katharina von Siena, weitreichenden Einfluß auf bürgerliche und kirchlich-politische Verhältnisse ausgeübt; andere Frauen waren im ärztlichen Berufe, einzelne als Lehrer an Hochschulen tätig. Die Renaissance und die späteren Jahrhunderte zeigen gerade in Italien gelehrte Frauen, wie Vittoria Colonna, Helene Cornaro, Gaëtana Agnesi u. a., die zum Teil Lehrstühle an päpstlichen Universitäten erhielten. Für die Frauenbildung im allgemeinen noch bedeutender wirkten die seit Angela Merici († 1540), der Stifterin der Ursulinen, zahlreich aufgeblühten Schulorden, die weit früher eine höhere Frauenbildung in katholische Kreise hineintrugen, als dies in protestantischen Gegenden der Fall war. Wenn man überhaupt das heutige weibliche Ordenswesen in seiner staunenswerten Verästelung überschaut, so muß man sagen, daß es für jede Anlage und Neigung, die einfachste wie die romantischste, irgendein Feld der Tätigkeit bietet, hier gewöhnliche Hausarbeit, dort Hilfe in den auswärtigen Missionen, hier vornehme, allem Rohen entrückte Geistestätigkeit, dort opferfreudigen, erziehlichen Verkehr mit dem Abschaum des weiblichen Geschlechts. Aber nicht alle Menschen sind zum Ordensleben berufen, und nicht für alle Bedürfnisse der modernen Kultur reicht dessen streng gebundene Form aus. Daher müssen heute auch weltliche Organisationen und Persönlichkeiten zu ähnlichen Aufgaben auf den Plan treten.

Die moderne Frauenbewegung, die einerseits die berufsmäßige Arbeit der Frau aus Erwerbs- und Kulturgründen befürwortet, anderseits dem „Zölibat" der Frau aus protestantischem Vorurteil heraus abgeneigt ist, erblickt nun in dem Dualismus zwischen Ehe und Berufsarbeit einen schmerzlichen, ja unlösbaren Konflikt. Mutterschaft und Beruf „stehen wie zwei Mühlen am Bach ihrer Lebenskraft, der meist nur imstande ist, eine von ihnen in vollem Betriebe zu erhalten, so daß nun immer eine der andern das Wasser fortnimmt" (Hel. Lange)[121]). In den niederen Erwerbsständen bleibt der Hausfrauenberuf der innerlich lohnendste; die außerhäusliche Arbeit wird nur notgedrungen zugelassen, erreicht darum auch niemals eine der männlichen gleichwertige Höhe. In den mittleren und vor allem in den höheren Berufen umschließt die Arbeit viel reichere Gemüts- und Kulturwerte, sie kann sich hier zu vollbefriedigender und vollwertiger Größe emporheben; aber damit bringt sie die Gatten- und Mutterpflichten in ihrer gleichfalls unvergleichlichen, dazu noch sittlich verpflichtenden Geltung in ernste Gefahr. Will die Theorie der Frauenfrage hier nicht vor einer Grundfrage scheu zurückweichen

oder einem sittlich verwerflichen Mittelwege zustimmen, so muß sie sich zu dem Grundsatz bekennen, den die Natur der Sache und die Geschichte der katholischen Frauenbildung an die Hand gibt, daß nämlich eine erfolgreiche und ebenbürtige Mitarbeit am höheren geistigen und künstlerischen Schaffen, an erzieherischer, sozialer und politischer Arbeit für die Frau nur bei freiwilligem Verzicht auf die Ehe möglich ist. Daß ein solcher Grundsatz, wie alle ähnlichen Gesetze, nur eine elastische Durchschnittsnorm ist, die gewisse Ausnahmen zuläßt, mindert seine Bedeutung nicht. Für seine praktische Durchführung fällt allerdings entscheidend ins Gewicht, ob die sittliche und religiöse Lebensauffassung stark genug ist, den Verzicht auf die Ehe mit höheren Gefühlsmomenten zu umkleiden, die das natürliche Liebesbedürfnis des Weibes aufzuwiegen imstande sind.

Auf die Berechtigung der einzelnen Forderungen der Frauenbewegung kann im Rahmen einer religiösen Apologetik nicht eingegangen werden. Mit der Tatsache, daß die ganz überwiegende Mehrheit der Frauen sich für den Eheberuf entschließt, ist die Folge von selbst gegeben, daß der Gesamtbeitrag der Frau zu den großen geschichtlichen Kulturwerken an die Leistung des Mannes nicht heranreicht. Aber die stille, für die Familie geleistete Kulturarbeit des Weibes verdient nicht nur jene sittliche Hochschätzung, die sie bei christlichen Denkern stets gefunden hat; sie muß auch kulturphilosophisch, sozial und rechtlich mehr in ihrer Bedeutung anerkannt und höher gewertet werden, als es bisher geschehen. Zudem liegen heute in der inneren und äußeren Verfassung des Frauenlebens und in unserer sozialen Gesamtlage zwingende Gründe für eine Erweiterung der freien Frauenberufe. Nach beiden Richtungen läßt die katholische Moral und Kirchenordnung dem weiblichen Streben den wünschenswerten Spielraum. Abgesehen von den erwähnten Schranken, die für die kirchliche Priester- und Hirtengewalt und für die innere Verfassung der Ehe schon im Evangelium und bei Paulus festgelegt sind, gibt es kaum irgendein ernsthaft ins Auge gefaßtes Ziel moderner Frauen, dem das katholische Gewissen ein unbedingtes Nein entgegenstellt. Das gilt ebensowohl von der Wissenschaft und Hochschultätigkeit wie von den politischen Rechten der Frau und von gewissen Wünschen bezüglich des ehelichen Güterrechts. Allerdings werden katholische Frauen wegen des Haltes, den sie an der Jahrhunderte alten Erfahrung und an dem ethischen

Gesamtbewußtsein der Kirche haben, manches fortschrittliche Experiment von vornherein mit sicherem Gefühl ablehnen, das anderswo begeisterte, meist aber rasch abflauende Zustimmung findet. Schon der Umstand, daß so viele katholische Frauen, und zwar gerade solche von starker Geistigkeit, Hingebungsfähigkeit und Willenskraft, ins Kloster gehen, muß in der weltlichen katholischen Frauenbewegung eine gewisse Mäßigung und Beruhigung zur Folge haben, die für sie selbst vielleicht nicht immer ruhmreich ist, auf das Ganze der Frauenbewegung aber, und mehr noch auf das Ganze der Sitten- und Gesellschaftsordnung, einen wohltätigen Einfluß ausübt.

11. Kapitel.

Das soziale und wirtschaftliche Leben.

Einleitendes.

Aus der Familie wächst die Gesellschaft, aus der Lebens- und Arbeitsordnung des Hauses die der Menschheit hervor. Alle Güter der Kultur haben an der menschlichen Gesellschaft ihren umfassenden Träger; aber damit sie von ihr errungen, gesteigert, verwaltet und genossen werden können, bedarf die Gesellschaft selbst einer naturgemäßen Ordnung, einer sittlichen Verfassung und Organisation, die ihre Kräfte in geregelten Gang und fruchtbare Wechselwirkung setzt. Die soziale Förderung und Vervollkommnung der Menschheit wird so zu einem eigenen Kulturzweck von überragender Bedeutung. Die Gliederung der Stände, die Verteilung der Arbeitsgebiete, der Gegensatz und Austausch der Interessen in den Einzelvölkern und im Ganzen der Menschheit beeinflußt in stärkster Weise alles geistige und geschichtliche Leben und bildet in der heutigen Zeit, die so viele Schranken der Vergangenheit niedergerissen hat, den Inhalt der brennenden Probleme, die wir als soziale Frage bezeichnen. Das Bild der Gegenwart zeigt aber auch, ein wie hohes Maß von Verantwortung und Fürsorge die Kirche auf diesem Kulturgebiete besitzt und beansprucht, und wie stark ihre Organe an der Heilung der sozialen Not beteiligt sind.

Den breitesten Raum und das unmittelbarste, fühlbarste Interesse nimmt innerhalb der sozialen Sphäre das Wirtschaftsleben ein, d. h. der Inbegriff jener Bestrebungen und Arbeiten, die auf Befriedigung der materiellen Bedürfnisse, auf Erwerb und Verkehr, Verarbeitung und Verteilung der Sachgüter gerichtet sind. Das wirtschaftliche Bedürfnis ist der elementarste und zwingendste Antrieb, daher geschichtlich der Ausgangspunkt aller Diesseitskultur; die Schaffung des Lebensunterhalts, die Sicherung und Steigerung der irdischen Gebrauchs- und Genußgüter fordert aber auch in hochentwickelten Zeiten noch einen gewaltigen Prozentsatz der im Kulturprozeß aufgewandten Energie. Kein anderes Gebiet scheint auf den ersten Blick dem Interesse der Religion, dem Geiste des Christentums ferner zu stehen als das wirtschaftliche; nirgendwo scheint der naturhafte Instinkt, der rücksichtslose Egoismus, der ausgeprägte Hang zum Diesseits so ungehemmt zu walten als bei der Stillung des Hungers, bei der Behauptung des physischen Lebens und all

den einfachen und komplizierten Veranstaltungen, die schließlich auf denselben Zweck der Lebenserhaltung hinauslaufen. Dennoch kann und darf sich das Christentum auch aus diesem oft so rohen und geräuschvollen, oft so leidenschaftlichen und erbitterten Interessenkampfe nicht scheu zurückziehen; dennoch läßt die Kirche auch im Zeitalter eines grundsätzlich die Ethik verleugnenden Wirtschaftsgeistes nicht davon ab, die Weihe sittlicher Normen und religiöser Zielgedanken auch ins Erwerbsleben hineinzutragen.

Echter und falscher Individualismus.

Wie im allgemeinsten Sinne das menschliche Individuum mit dem Leben der Gesellschaft verflochten ist, wie die Persönlichkeit, indem sie ein Wesen für sich ist, ein Wesen von selbständiger Würde und Bestimmung, doch zugleich auch ihre wertvollsten Gaben von anderen und für andere besitzt, darüber ist schon mehrfach die Rede gewesen (oben 45 f., 79 f., 117 ff.). Die einfachste Betrachtung der menschlichen Natur zeigt, daß zwischen Individuum und Gesellschaft kein Gegensatz, kein Widerstreit der Interessen besteht, sondern ein Verhältnis der Lebensgemeinschaft, bei dem das Wachstum des einen zum Gewinn des andern wird. Das Christentum gibt der Persönlichkeit durch die Willensfreiheit, die sittliche Verpflichtung, die unmittelbare Gottbestimmung und ewige Dauer der Einzelseele eine unvergleichliche Vertiefung; es steigert aber ebenso die Bedeutung des Ganzen durch die Idee der Einheit des Menschengeschlechtes, der Erlösung, des Gottesreichs, durch die sittliche Macht der Nächstenliebe, der Hingabe und Opfergesinnung. Die Tatsachen der Kulturgeschichte zeigen, wie stark die sozialen Machtfaktoren, der Volksgeist, die wirtschaftlichen Massentriebe usw., den Gang der Geschichte beeinflussen; sie zeigen aber nicht minder, daß dieses Allgemeine nicht mit physischer Notwendigkeit wirkt, sondern einer Gestaltung durch freie sittliche Kräfte fähig ist, daß die Masse, wo immer eine bedeutsame Wendung und Steigerung des Lebens eintreten soll, durchaus der Lenkung durch große, originelle Persönlichkeiten bedarf.

„Die Quelle des Fortschritts in der Geschichte ist der einzelne Mensch“ (Lagarde).[122]) Die Masse ist zwar „bedeutend, mehr noch aber sind's — die Wenigen, geschaffen, dieser Menge — durch Wirken, Bilden, Herrschen vorzusteh'n“ (Goethe).[123]) Ähnlich sagt vom Christentum H. Newman: „Moses, Elias, David, Paulus, Athanasius, Leo standen allein. Die Gnade wirkt immer durch wenige; das kühne Schauen, die tiefe Überzeugung, die unbeugsame Ent-

schlossenheit der Wenigen, das Blut des Märtyrers, das Gebet des Heiligen, die heroische Tat, die augenblickliche Krisis, die zusammengepreßte Energie eines Wortes oder Blickes sind das Werkzeug des Himmels. Fürchte nichts, kleine Herde, denn Er ist mächtig in eurer Mitte und wird große Dinge für euch tun."[124]) In der besonders durch Lamprecht angeregten Kontroverse über die Bedeutung des Individuellen und Sozialen in der Weltgeschichte liegt die Wahrheit in der Mitte. Das Individuum in der natürlichen Ordnung vermag nichts ohne und gegen die Macht der Gesamtkultur und der Zeitgenossen; aber es ist imstande, diese Macht zu wecken, an sich zu ziehen, auf bestimmte Ziele hinzulenken. Es ist angewiesen auf den ererbten Reichtum geistiger und materieller Kultur, den ihm die Gesamtheit vermittelt, und durch den es erst zur großen geschichtlichen Persönlichkeit wird; aber auch in dem ererbten Reichtum ist wieder das Kostbarste nicht, was die Masse dazu beigesteuert, sondern, was die führenden Geister aller Zeiten ihm mitgegeben haben. Der einzelne erkennt die Wohlfahrt der Gesellschaft als höheren Wert an, er fühlt sich verpflichtet, für sie auf Genuß persönlichen Nutzens zu verzichten; aber zur wahren Wohlfahrt eines Volkes gehört auch die Anerkennung der großen Führerpersönlichkeiten, und es gibt eine innere Größe und Würde, die niemals dem Ganzen geopfert werden darf. In der christlichen Heilsgeschichte tritt einerseits die Hoheit und Kraft der einzelnen Personen noch beherrschender hervor, sofern diese Männer als Gottes Organe auftreten und eine übernatürliche Heiligkeit in sich verkörpern; anderseits empfängt aber auch das „bonum commune", das Heil des ganzen Geschlechtes, des Reiches Gottes, eine übernatürliche Verklärung und Steigerung.

Mit dem Anbruch der Neuzeit tritt im allgemeinen die Betonung des Individuums stärker hervor als in früheren Zeitaltern. Im besonderen zeigt nun auch das Staats- und Wirtschaftsleben, besonders seit der Aufklärung, ein Hervorkehren des Individuums und seiner freien Bewegung, das alle überlieferten, festgefügten Verbände und Schranken auflöst, allen Fortschritt von der schrankenlosen Energie des einzelnen erwartet, für neue soziale Schöpfungen und Gesetze keine andere Quelle gelten läßt als das freie Übereinkommen der Individuen selbst. Die zuerst von den französischen Physiokraten Quesnay und Gournay geprägte Maxime: „Laissez faire, laissez passer" wird zum eigentlichen Losungswort der Wirtschaftslehre; sie saugt ihre berauschende Kraft aus den Ideen Rousseaus und der englischen Aufklärer von jener ungebundenen Freiheit der Einzelmenschen, die erst nacher durch natür-

liche Triebe zur Geselligkeit geleitet und durch freiwillige Selbsteinschränkung zu einer gesetzlichen Ordnung zusammengefügt werde. Adam Smith und die ihm folgende Schule der liberalen, „klassischen" Wirtschaftslehrer sind überzeugt, daß die Selbstsucht, der wohlverstandene Nutzen der einzelnen, wenn man ihn frei sich entfalten lasse, imstande sei, von selbst zum vollkommensten Stande und zur besten Verteilung der Güter hinzuführen. Mit der französischen Revolution, die der neuen Freiheitsidee einen glänzenden Sieg verschafft, mit dem Emporkommen der Maschine und der modernen Industrie wächst sich das Prinzip der freien, schrankenlosen Konkurrenz zur vollen Herrschaft im Erwerbsleben aus: Freiheit des Gewerbes, des Arbeitsvertrags, des Marktes, der Preisbildung, des Handels, der Betriebserweiterung, des gewerblichen Zusammenschlusses drückt von jetzt an der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung bis weit ins 19. Jahrhundert ihr Gepräge auf. Im Anschluß an Darwin trägt man den Kampf ums Dasein aus der Naturwelt in den Wettstreit der wirtschaftlichen Interessen hinüber. Allein die sozialen Tatsachen straften bald die Grundsätze Lügen; bei äußerlich glänzendem Aufstieg und Erfolg der Industrie sank dennoch die wahre Volkswohlfahrt; dem unheimlich wachsenden Reichtum einzelner Unternehmer trat das furchtbare Elend der arbeitenden Klassen gegenüber. Das freie Spiel der Kräfte erzeugte nicht, wie man gehofft hatte, die Herrschaft der Besten, den Frieden der Stände, die Gesundheit des Volkes, den stetigen Gang des Fortschritts, sondern oft genug den Sieg der Gewissenlosen, den Neid der Enterbten, die Aussaugung edler Volkskräfte und verhängnisvolle Krisen im Erwerbsleben selbst. Es zeigte sich klar, daß wie in der Natur, so auch im Wirtschaftsleben der gesetzlose Wirbel der Atome nicht fähig ist, von selbst einen lebensfähigen Organismus hervorzubringen.

Der Sozialismus.

Den Rückschlag gegen diesen Individualismus bildet der Sozialismus; einen Rückschlag, der schließlich auf die gleiche irrige Grundanschauung von Mensch und Gesellschaft zurückführt, darum auch zu dem gleichen Zusammenbruch führen muß. Schon bei Rousseau sehen wir, daß die freie Vereinigung der Individuen überleitet zu einer Staatsordnung, die den Einzel-

menschen seiner Freiheit beraubt und zum Sklaven des souveränen Volkes macht.[125]) Die französische Revolution läßt erst recht den Freiheitstaumel in eine Forderung der „Gleichheit" umschlagen, die den gesunden Gebrauch der Freiheit, die kräftige, eigenartige Entfaltung des Individuums unterdrückt. Nachdem die Individuen den Schutz höherer geschichtlicher und religiöser Lebensmächte abgeworfen haben, müssen sie es sich gefallen lassen, nun als wehrlose, gleichgeltende, gleichgültige Atome in das Ganze des Staates eingepreßt zu werden. Wie die freien Bürger selbst im Namen der Menschenrechte gegen die Vorrechte des Adels und der Geistlichkeit protestiert hatten, so erhebt sich nun bald der vierte Stand, um der Bourgeoisie im Namen derselben Rechte ihr Vorrecht des Reichtums, des Lebensgenusses, der kapitalistischen Macht zu bestreiten. Im Anschluß an die kommunistischen Ideen des Altertums und der Renaissance entwickelt zunächst der ältere, „utopistische" Sozialismus (St. Simon, Babeuf, Fourier, Proudhon, Owen) seinen Gesellschaftsplan — der Name Sozialismus findet sich zuerst 1832 bei Leroux —. Nach ihm geht das Eigentum an den Produktionsmitteln an die Gesellschaft über; letztere soll auch die wirtschaftliche Arbeit leiten und organisieren, den Güterertrag an die einzelnen verteilen. Der spätere, auf Karl Marx fußende Sozialismus setzt die menschliche Persönlichkeit noch mehr herab, indem er die wirtschaftliche, ja die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit materialistisch faßt, unter das Gesetz der wirtschaftlichen Triebe und zuletzt des Weltmechanismus stellt. Folgerichtig erwartet er die Überwindung der Gegensätze von Reich und Arm, von Kapital und Arbeit vom brutalen Klassenkampfe und will die Neuordnung der Produktion und die Verteilung ihres Ertrags nach Maßstäben ordnen, die jede Selbständigkeit des einzelnen, jede fruchtbare Selbstbetätigung unmöglich machen würden. Die Voraussetzungen dieser Marxschen Gesellschaftsidee sind inzwischen durch unbestreitbare Tatsachen widerlegt, die Einigkeit und Geschlossenheit ihrer Vertreter ist schon vor dem Kriege durch die „revisionistische" Kritik stark erschüttert worden. Statt wirkliche Reformarbeit zugunsten der Arbeiterklasse zu leisten, hat der Sozialismus zum großen Teil die Auflösung derjenigen

Ideen und sittlich-religiösen Kräfte verschuldet, die soviel dazu beigetragen hatten, die menschliche Gesellschaft zu einigen, die Arbeit zu versittlichen und zu adeln.

Christlicher Solidarismus.

Den richtigen Kern, der in der einen und anderen Richtung steckt, bewahrt und entfaltet jene christliche Gesellschaftslehre, die man im Gegensatz zum Individualismus und Sozialismus als Solidarismus bezeichnet hat, und die, um nur einige Namen zu nennen, in Belgien durch Périn, in Frankreich durch Sismondi und Le Play, in England durch Ruskin, W. Ward, Manning, in Deutschland durch v. Ketteler, v. Vogelsang, A. Weiß, F. Brandts, Hitze, H. Pesch vertreten wurde. Sie zählt auch in der nichtkatholischen Nationalökonomie hervorragende Anhänger (Roscher, Wagner, Schmoller) und beherrscht besonders seit Leo XIII. die katholische — und in ähnlicher Weise die christlich-soziale — Reformarbeit auf gesellschaftlichem Gebiete. In der sozialen Gesetzgebung der neueren Staaten hat sie nach harten Kämpfen mit dem liberalen Manchestertum und dem radikalen Sozialismus bereits dankenswerte Früchte getragen. Nach dieser Auffassung ist der Einzelmensch nicht nur sittliche Person, sondern auch Träger natürlicher Rechte und wirtschaftlicher Ansprüche; das Individuum entfaltet sich frei in privatwirtschaftlicher Tätigkeit, erwirbt Privateigentum, wählt und schafft sich seinen Lebensberuf, ist in dieser sozialen Selbständigkeit von Staat und Gesellschaft geschützt. Aber auch das Ganze ist nicht ein bloßes Gedankending oder ein reines Nebeneinander von Individuen, es ist auch nicht die bloße machtvolle Schutzwehr für die Rechte und Freiheiten der einzelnen; das Ganze hat einen eigenen, überragenden Lebensinhalt, es birgt in sich einen höheren Rechts- und Wohlfahrtszweck, der nicht einfach aus der Summe der Privatrechte erwächst. Der Staat, die Gesellschaft bildet einen Organismus, der mit seinen Lebensgesetzen die rechtliche und wirtschaftliche Bewegung und Energie der Individuen nicht ersetzt, auch nicht vergewaltigt, sondern ergänzt, überhöht, zu großen sozialen Leistungen zusammenschließt. Je vollkommener der gesellschaftliche Organismus ist, um so reicher wird auch seine Gliederung; zwischen Individuum und Staat ordnen sich ein Familien

und Stämme, Gemeinden und Provinzen, Gutsbezirke und Zünfte, Stände und Berufsgenossenschaften; sie schaffen eigenartige Mittelpunkte des Lebens und fördern den lebendigen Kreislauf der Sozialgüter. Der Geist aber, der den ganzen Organismus beseelt, ist die Gesinnung der Solidarität, der Hochachtung vor dem Ganzen, des Füreinanders aller Teile im Dienste des Ganzen. Ein wirklich höherer Geist, der die Individuen zu organischem Gesamtleben erhebt, ist diese Gesinnung jedoch nur dann, wenn sie in einem sittlichen Gesetz und Ideal wurzelt, in einem Ideal, das als göttliche Lebensmacht den Gegensatz des Mein und Dein, des Egoistischen und Altruistischen überragt. Kein Organismus in der Natur ohne Beseelung durch eine übermechanische Lebenskraft, kein organisches Ganzes in der Gesellschaft ohne ein sittliches, von oben stammendes Lebensprinzip! Für die Art und Weise, wie dieser sittliche und religiöse Lebensgeist befähigt ist, in einer großen Gemeinschaft sowohl die strengste Einheit wie die mannigfaltigste Gliederung hervorzubringen, bleibt die katholische Kirche, die schon der hl. Paulus als den mystischen „Leib" des Erlösers erkennt, das glänzendste Vorbild.

Schon das erwähnte Gleichnis des hl. Paulus und seine Erörterung über den „Beruf" (1 Kor. 7, 17 ff.) machten den Gedanken, daß sich zwischen die Einzelzellen und das Ganze des Organismus größere „Glieder" einschieben, in der Kirche heimisch. In den Zeiten der Christenverfolgung konnten bereits berufliche Genossenschaften einen gewissen rechtlichen Schutz gewähren. Ein neuerer Kirchenrechtslehrer, Kardinal Cavagnis, sagt von der Gesellschaft: „Sie besteht nicht unmittelbar aus Individuen, sondern aus kleineren, in etwa autonomen Gesellschaften."[126]) Diesen Gliedcharakter betonen für die Einordnung der Arbeitsstände ins Ganze der Gesellschaft nachdrücklich die katholischen Soziologen unserer Zeit. Vorausschauend hatte auch R. Planck diese Art gliedlicher Organisation gefordert; er führte sie weiter durch in der größeren Dreiheit: Wirtschaft = Leib der Gesellschaft, Staatsrecht = Seele, christliche Kirche = Geist. Der absolutistische und der moderne liberale Staat widerstrebten diesem organischen, ans Mittelalter anknüpfenden Aufbau. Für Metternich klang schon das Wort „Organisation" verdächtig; und wie hatten in Preußen A. Kolping und später Schorlemer mit dem engherzigen Mißtrauen der Bureaukratie gegen Gesellen- und Bauernvereine zu kämpfen! In der Weimarer Reichsverfassung ist dann die ständische Vertretung der Berufe durch die Grundrechte zu Ehren gekommen (Art. 165).

Auch die freieren Vereinigungen der Berufsgenossen, z. B. die katholischen Standesvereine, gewinnen im Lichte dieser natürlichen und kirchlichen Idee ihre sittliche und soziale Bedeutung. Soll die Gemeinsamkeit der Arbeit und der irdischen Interessen nicht in reine Wirtschaftlichkeit, d. h. in Klassenegoismus ausarten, soll der oft zufällig zusammengewehte Flugsand der Industriearbeiter zum tragfähigen Boden für einen Neuaufbau der Gesellschaft werden, so erscheint gerade die Verbindung von Religion und Standesbewußtsein, wie sie in solchen katholischen Vereinen gepflegt wird, als heilsam und notwendig. Man erinnere sich auch daran, wie die Kirche ihrerseits, ohne Befürchtungen für ihren Pfarr- und Diözesanverband zu hegen, in den neuzeitlichen Orden und Kongregationen eine so mannigfaltige Organisation der Liebes- und Fürsorgetätigkeit in ihrem Schoße eingerichtet hat.

Arbeit und Kapital.

Die wirtschaftliche Ordnung, ein Teil der allgemeinen, sozialen Ordnung, bezieht sich auf den Erwerb und Gebrauch der Sachgüter, die zur Befriedigung der menschlichen Lebensbedürfnisse notwendig sind; sie vollzieht sich in der doppelten Form der Produktion und Konsumtion. Weil die materiellen Güter die unterste Schicht der für die Menschheit schätzbaren Werte bilden, und die durch sie zu befriedigenden Bedürfnisse zunächst den leiblichen Unterhalt betreffen, darf das Wirtschaftliche nicht überschätzt werden; es ist nicht Selbstzweck, sondern im eigentlichsten Sinne Mittel zum Zweck (bonum utile). „Alle Beschäftigungen für das tägliche Leben, sie kommen aus der Notdurft (necessitas). Pflügen, säen, roden, schiffen, was erzeugt alle diese Arbeiten, wenn nicht die Not und das Bedürfnis" (Augustinus).[127]) Der nächste Zweck aber dieser Wirtschaftsgüter ist der Mensch selbst, die Persönlichkeit. Daher verkehrt derjenige den Sinn der Wirtschaftsordnung, der sich zum Sklaven des Geldes macht, oder der die Arbeit eines anderen nur als Mittel zur Bereicherung in Anspruch nimmt. Dann allein sind wir Herren unseres Eigentumes, wenn wir darüber „herrschen"; dann gebrauchen wir es, wenn wir darüber „stehen" und es vernunftgemäß verwalten[128]). Der schlimmste Mißbrauch ist die Erhebung des Mittels zum höchsten Lebenszweck. Dieser liegt vor, wenn man im Genuß der Wirtschaftsgüter schrankenlos begehrlich ist, immer neue Bedürfnisse schafft, um ein Paradies auf Erden zu schaffen; er liegt aber auch vor, wenn man die wirtschaftliche Arbeit, den endlosen Kreislauf der Pro-

duktion selbst, vergöttert, wenn man über der Technik der Naturbeherrschung den höheren Sinn des Schaffens aus dem Auge verliert. Letzteres ist der Fall bei jenem Kapitalismus, der sein Genügen findet in der wachsenden Arbeitsenergie und in der Steigerung der Produktion und dabei die Ruhe der Seele und die wahre Wohlfahrt der Menschheit untergräbt.

Worin liegt nun die eigentliche Quelle der Wirtschaftswerte, die im Erwerb gesucht, im Verkehr ausgetauscht, im Gelde gemessen werden? Den nächsten Maßstab für den Tauschwert der Dinge bietet — auch nach christlicher Rechtsphilosophie — die nach Art und Zeit verschiedene allgemeinmenschliche Schätzung, die sich nach neuerer Wirtschaftssprache in der Formel von Angebot und Nachfrage ausspricht. Wie wir auch sonst im gemeinsamen Urteil der Menschen ein Zeichen der Vernünftigkeit erblicken, so nehmen wir an, das allgemeine Schätzen und Begehren werde auch in der Unterscheidung der Wirtschaftswerte, in der Preis- und Lohnbemessung das Richtige treffen, zumal die Sonderinteressen der einzelnen und ihr verwirrender Einfluß sich meist im Gesamturteil ausgleichen. Aber es ist klar, daß diese Regel auch durch unlautere Machenschaften gefälscht werden kann; und wo sie tatsächlich feststeht und einheitlich wirkt, da zeigt es sich, daß das gemeinsame Urteil auf einen tieferen, sachlichen Grund zurückgeht. Diesen objektiven Grund können wir allgemein bezeichnen als die sachliche Brauchbarkeit für menschliche Zwecke und Bedürfnisse (qualitates rei, per quas redditur humanis usibus apta, Thomas)[129]; mit anderen Worten: der Tauschwert der Dinge gründet sich auf ihren Gebrauchswert. Gesellschaftliche Werturteile mögen in gewissen Dingen, z. B. in Luxus- und Modeartikeln schwanken; in den für Leben und Kultur wesentlichen Gütern folgen sie der Sprache der Natur, schätzen sie das innerlich Vollkommene, Gediegene, Fruchtspendende, Heilsame höher als das Gegenteil.

Nur einseitig und unvollkommen trifft daher den wahren Tatbestand die Ansicht liberaler und vor allem sozialistischer Nationalökonomen, der letzte und entscheidende Maßstab des Tauschwertes liege in der menschlichen Arbeit, die auf einen Gegenstand verwandt sei; die Arbeit allein sei die werterzeugende Kraft. Denn alle menschliche Arbeit setzt doch einen Gegenstand voraus; und

sie würde sich an ihm nicht abmühen, wenn er nicht vorher als wertvoll und nützlich erkannt worden wäre. Aber auch die faktische Preisbemessung, die im Tauschwert zum Ausdruck kommt, richtet sich nicht ausschließlich nach der in der Ware kristallisierten Arbeit, sondern ganz hervorragend auch nach anderen, durch die Natur bestimmten Vorzügen (Fruchtbarkeit des Ackers, Wohlgeschmack der Früchte, Talent und Kraft des Arbeiters). Schon B. Franklin hat der Überschätzung der menschlichen Arbeit gegenüber mit Recht bemerkt, die Arbeit sei der Vater, die Erde aber die Mutter des Wohlstandes. Der autonome, von Gott abgewandte Mensch neigt dazu, sein eigenes Schaffen maßlos zu verherrlichen; er übersieht allzu gern die völlige Abhängigkeit dieses Schaffens von den Gaben der Natur und Überlieferung. Daher erklärt sich in den höheren Schichten die Vergötterung des Genies oder der Kultur; daher in dem Proletariat die Vergötterung der wirtschaftlichen Arbeit. Die tiefere Besinnung läßt uns hier wie dort die menschliche Schaffenskraft als eine durch die Natur und Gesellschaft vermittelte und zuletzt in Gott, dem Urgrund aller Werte und Kräfte, wurzelnde Größe erkennen.

Papst Leo XIII. betont in seinem Rundschreiben Rerum novarum nachdrücklich die beiden natürlichen Quellen der Vermögenswerte, die Gaben der Erde und die menschliche Arbeit (res et opera); er sucht aus ihrem Zasammentreten auch die Verteilung der Besitzgüter unter die Menschen herzuleiten. Wenn Gott auch der ganzen Menschheit die Erde als Ganzes zu eigen gegeben hat, so ergab sich eine solche Verteilung und Zueignung an einzelne doch als natürliches Bedürfnis und natürliches Recht der Menschen. Zu der einfachen Besitzergreifung trat sogleich die persönliche Arbeit, die den Acker bebaute, das Naturding umgestaltete und so persönlich prägte; weiter der berechtigte Drang, über den augenblicklichen Genuß hinaus auch für die Zukunft zu sorgen, und die weitere Notwendigkeit, den Unterhalt der eigenen Familie und Nachkommen zu sichern. Andere Gründe für die Entstehung des Privatbesitzes lagen in der sittlichen Unvollkommenheit der Menschen, in der psychologischen Notwendigkeit, einen Sporn und Antrieb zu schaffen, die Anlässe zur Trägheit, Unordnung und Entzweiung, die im Gemeinbesitz liegen, möglichst zu beseitigen. Aber auch die vom Eigentum getrennte Lohnarbeit erkennt Leo XIII. als eine natürliche und ursprüngliche Form wirtschaftlicher Tätigkeit an;

ein getrenntes Nebeneinander der „res et opera", und zwar im friedlichen, nicht im feindlichen Sinne, hält er für ordnungsgemäß; ja selbst die stärkeren Unterschiede zwischen reich und arm bezeichnet er als unvermeidliche Folgen der irdischen Menschheitslage. Aber Leo XIII. hebt zugleich die sittliche Würde des Arbeiters, die Eigenart der Arbeit als einer persönlichen Leistung, die naturgesetzliche Begründung eines für die Familie ausreichenden Lohnes hervor, ja er befürwortet sowohl die Ermöglichung eines bescheidenen Grundbesitzes für die Arbeiter wie die Schaffung gemeinsamer Arbeitsausschüsse.

Im modernen Wirtschaftsleben hatte das Kapital jenes natürliche Verhältnis wohltätiger Wechselwirkung mit der Arbeit zerrissen; es hatte sich vielfach von jeder naturgesetzlichen Begründung und Bindung des Wirtschaftslebens losgesagt. Das menschliche Schätzen, Begehren, Berechnen regierte unumschränkt; und nicht einmal die „communis aestimatio", sondern die Berechnung und Willkür einzelner. Diese Abschätzung ging nicht auf Erkundung der wirklichen Lebensbedürfnisse, sie „spekulierte" auf Weckung und Reiz aller Triebe, auch der verderblichsten. Das „Gesetz" von Angebot und Nachfrage wurde verzerrt zu einem gefügigen Werkzeug, mit dem man an der Börse künstlich die Lage des Marktes umdeutete. Beim Austausch der Waren gab nicht die Güte und Brauchbarkeit, sondern einzig die „Rentabilität" den Ausschlag. Nicht die Gesamtwohlfahrt war Ziel des mannigfaltigen Ringens; in rücksichtslosem Kampf ums Dasein suchte jeder sein eigenes Unternehmen zu steigern; in schrankenloser Gewinnsucht oder Machtgier strebte das Kapital, sich selbst ins Ungemessene zeugungs- und werbekräftig zu machen. In diesem Mechanismus spielte die Arbeiterschaft nur die Rolle eines Produktionsmittels, dessen Wert so nüchtern geschäftlich berechnet wurde wie alle anderen Bedingungen der Rentabilität.

Als natürlicher Rückstoß gegen diese Übermacht des Kapitals, gegen diesen Geist eines sittlich nicht mehr gebundenen Kapitalismus trat die sozialistische Wirtschaftsbewegung auf den Plan. Sie betrachtet das furchtbare Anschwellen und Überwuchern des Kapitals als eine zwangsläufige Folge des

Grundirrtums vom Privateigentum; sie erblickt den einzigen Weg zur Heilung und Neuordnung der Gesellschaft in der Gemeinwirtschaft, in der Vergesellschaftung aller Produktionsmittel. Gegenüber dem individualistischen Machtprinzip des Kapitalismus betont sie mit Recht die Gebundenheit des Wirtschaftslebens an die Interessen und Gesetze der Gemeinschaft, gegenüber der wirtschaftlichen Freiheit die natürliche Gleichheit der Menschen. Aber als ausgesprochene Organisation des Kampfes trieb der Sozialismus zum anderen Extrem. Er verkannte das Wertvolle und Fruchtbare der persönlichen Freiheit und Verantwortung, er unterschätzte den Wert der geistigen Arbeit im Unternehmertum, er verwechselte die unsittlichen, verderblichen Auswüchse des Kapitalismus mit der berechtigten kapitalistischen Wirtschaftsform. Seine von K. Marx übernommene Werttheorie stellte sich bald als ebenso unhaltbar heraus wie das eherne Lohngesetz Lassalles; seine Prophezeiung über die weitere Entwicklung des Wirtschaftslebens (Katastrophentheorie) wurde durch die Tatsachen widerlegt. Über die Form des Zukunftsstaates und die neue Regelung der Wirtschaft konnte er nur unklare Andeutungen geben. Wie sich von einer großen, staatlichen Wirtschaftszentrale aus die Ordnung der Produktion und die gerechte Verteilung der Genußgüter gestalten soll, ohne daß eine unerträgliche Bevormundung einerseits, eine ununterbrochene Mißgunst und Unzufriedenheit andererseits ins Kraut schießt, vermochte niemand klarzumachen. So hatte schon vor dem Weltkriege der sozialistische Gesellschaftsplan seine Anziehungskraft verloren; und die Erfahrungen der Gegenwart weisen noch entschiedener auf eine andere Lösung der Gegensätze im Wirtschaftsleben hin. Gesunde Ansätze zu ihr liegen vor in der Arbeitsgemeinschaft zwischen Unternehmern und Arbeitern von 1918; ebenso in den Grundlinien der Reichsverfassung. Gefördert werden sie durch das Gebot der nationalen Schicksalsgemeinschaft, die heute alle Stände zusammenzwingt. Eine hoffnungsvolle Wirklichkeit kann aber nur geschaffen werden, wenn die positivistische, rein diesseitige Gesinnung, die sowohl dem kapitalistischen wie dem sozialistischen Wirtschaftsideal zugrundeliegt, überwunden wird, und der erwachende

Zug zur Religion und christlichen Wirtschaftsgesinnung größere Kraft gewinnt.

Moral und Wirtschaftsleben.

Zu dieser christlichen Erneuerung der Gesellschaft gehört als Erstes die Anerkennung der grundsätzlichen Geltung der Moral und ihrer Gesetze auch für das Wirtschaftsleben. Wie das Kunstschaffen, wie die Ehe und das Geschlechtsleben sich der höchsten, absoluten Wertordnung einfügen müssen, obschon auf diesen Gebieten selbständige innere Gesetze und starke natürliche Antriebe herrschen, so muß sich auch die wirtschaftliche Tätigkeit, die bei weitem nicht in dem Sinne Selbstzweck ist wie die Kunst, die Wissenschaft, das Familienleben, dem Sittengesetz unterwerfen. Ihre Güter sind „Mittel" zum Leben des einzelnen und der Gesamtheit, sie sind die niedersten Werte in der Rangordnung der Güter, Werte, die wir uns aneignen und beherrschen, die wir gebrauchen und verbrauchen können. Höher aber als die Bedürfnisse des Leibes stehen die des Geistes; „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele!" Und der Menschengeist, der die Güter der Erde an sich zieht, der den Kreislauf der wirtschaftlichen Arbeit beherrscht und sich dienstbar macht, erkennt auch sich selbst als von Gott ins Dasein gerufen, in einen höheren, sittlichen Kreislauf des Lebens gestellt; nach derselben Logik, mit der er das Werk seiner Hände, den Erfolg seiner Arbeit sich zueignet, muß er den Schöpfer als obersten Eigentümer der Welt und als Herrn der Menschheit anerkennen: „Alles ist euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes" (I. Kor. 3, 22). Die Herrschaft Gottes ist jedoch keine Willkürherrschaft, sondern von jener Weisheit getragen, die alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnet. Wie der christliche Künstler die natürlichen Gesetze der Schönheit und ihrer Formensprache achten muß, so ist auch der christliche Kaufmann, Unternehmer, Arbeiter an die Gesetze des Wirtschaftslebens gebunden; er soll sie mit voller Bewußtheit und Kraft studieren und sich nutzbar machen, — ein Industrieller oder Kaufmann, der in seinem Geschäft nichts verdienen will, der nicht jede Verschleuderung vermeidet, jede günstige Gelegenheit ausnützt, hat seinen Beruf verfehlt. Als Mensch und Christ freilich muß er auch ein höheres

Lebensziel kennen wie den Geschäftserfolg, muß er im Wirtschaftskampfe da haltmachen, wo irgendein sittliches oder religiöses Gesetz sich der „Bewegungsfreiheit" entgegenstellt. Der Unternehmer hat die Arbeitsbedingungen so einzurichten, daß die Gesundheit, Sittlichkeit, Religion der Arbeiter nicht Schaden leiden; der Arbeiter hat auch im wirtschaftlichen Kampfe jede Gewalttat und Rechtsverletzung zu meiden; der Kaufmann muß den Vertrieb sittenverderbender Artikel ablehnen usw. Die Leugnung dieser Herrschaft des Sittlichen im Wirtschaftskampfe ist der Grundirrtum, aus dem sich die praktischen Verirrungen des Kapitalismus erklären; der Sozialismus, der sich letzteren widersetzte, hat leider den gleichen Irrtum übernommen, indem er in seiner materialistischen Geschichtsauffassung die soziale Entwicklung als kausalnotwendigen Ausdruck rein ökonomischer Verhältnisse betrachtet und das Walten höherer Normen als „Ideologie" herabsetzt.

In der Wirtschaftsgesinnung als solcher ist das natürliche Selbstinteresse, der Seligkeitsdrang des Menschen, der sich und die Seinigen beglücken will, nicht die einzige, aber tatsächlich doch die wirksamste Triebfeder der Tätigkeit. Die wirtschaftliche Tätigkeit zielt ja auf Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, zunächst der unmittelbaren, für die irdische Wohlfahrt maßgebenden Bedürfnisse (s. oben S. 195). Das Erstreben dieser Wohlfahrt, die natürliche „Liebe" zu den Erdengütern, halten auch die strengsten Kirchenlehrer für an sich erlaubt. Gold und Silber sind nicht das höchste Gut, aber sie sind ein Gut, das „an seinem Platze in der Weltordnung des Schöpfer des Alls verherrlicht"; sie dienen dem höheren Zweck des Daseins, wenn man sie nicht „in sündhafter und törichter Leidenschaft besitzt, sondern in besonnener Macht und gerechter Verwaltung sich zunutze macht" (Augustin)[130]). Die Lehre Christi betont freilich die ewige Bestimmung des Menschen und die Bereitschaft, alles Irdische für Gott zu opfern; aber sie gestattet auch irdische Betriebsamkeit und Besitz gerecht erworbenen Wohlstandes. Der evangelische Rat der Armut will ebenso wenig die Wirtschaftsgesinnung entwerten, wie der Rat der Jungfräulichkeit die eheliche Liebe und Treue. Im Einklang mit allen älteren Theologen betont

Leo XIII., wie wir hörten, für die Menschheit das Recht und die moralische Notwendigkeit, die Erde und ihre Werte anzueignen und zu verteilen, somit den einzelnen ein streng geschütztes Sondergut zum Genusse anzuvertrauen.[131]) Mit diesem Grundsatz des Privateigentums ist auch die Entgeltlichkeit der zweiseitigen Verträge gegeben, auf denen alle wirtschaftliche Zusammenarbeit beruht; nicht die Schenkung, sondern der Tausch und Kauf beherrscht der Grundform nach den menschlichen Güterverkehr. Auch darin liegt für die tatsächliche Gesellschaft kein Mangel, sondern eine Wohltat. Eine „Selbstsucht" im Reinwirtschaftlichen, die so für Leistungen Entgelt verlangt, ist für die Freiheit, Sicherheit und Bequemlichkeit des Zusammenlebens nützlicher als eine idealistische Form der Geselligkeit, die allen Güterverkehr auf Freigebigkeit gründen möchte, dafür aber auch jede Leistung von Bitte und Dank abhängig machen muß. Es ist tatsächlich nicht bloße Selbstsucht, sondern geordnete Selbstliebe, die zunächst für das eigene Leben, das eigene Hauswesen sorgt; auch im Kauf und Verkauf wird bei richtiger, objektiver Wertausgleichung nicht bloß der eine Teil, sondern der eine wie der andere gefördert. Solche objektive Gleichheit herzustellen, dazu reichen aber subjektive Neigungen und Interessen der Menschen nicht aus; daher können die „selfish passions" niemals, wie die Manchesterleute träumten, aus sich eine Harmonie der Interessen und eine wirtschaftliche Ordnung herbeiführen.

3. Von den höheren Gesetzen solcher Ausgleichung ist das erste die Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit, nicht als bloße allgemeine Idee, sondern als die Summe natürlicher, unantastbarer Normen, die sich aus dem Wesen des Menschen, der Gesellschaft, der Rechts- und Vertragsverhältnisse ergeben. Die Geltung naturrechtlicher Gesetze auch für das Erwerbsleben ist von der Kirche stets betont und von der katholischen Moraltheologie im einzelnen durchgeführt worden. Das Naturrecht war bei Albertus und Thomas, wie J. Kohler bemerkt, trotz seiner Festigkeit noch biegsam, eine belebende Kraft, während es seit Grotius immer mehr erstarrte und bei Wolff wie ein Alp auf dem Leben lastete. So hat z. B. das leibliche Leben des Menschen einen natürlichen Rechtsvorzug gegenüber dem

toten Besitz; so erwachsen aus der Ehe und Elternschaft bestimmte rechtliche Ansprüche und Pflichten; so ist die Schätzung der Ware abhängig vom inneren Wesen und Wert der Dinge, nicht ausschließlich von menschlicher Meinung und Willkür. Der einzelne Mensch trägt in seiner geistigen Natur und Selbständigkeit den Rechtsanspruch auf Leben, Freiheit, Sicherheit, Unterhalt; auch die Familie hat schon vor dem Staate ein natürliches Recht auf Schutz und Sicherheit. Aus der Selbstheit und Würde des Ich ergibt sich das „Suum cuique"; und da jene Würde allen Menschen zukommt, gesellt sich zur Freiheit auch die Gleichheit der Menschen in gewissen Grundrechten. Das Gebot der Gerechtigkeit wird im wirtschaftlichen Verkehr zum „Prinzip der Wiedervergeltung nach dem Werte", „der Wahrung der Äquivalenz beim Tauschverkehr in seiner ganzen Ausdehnung" (H. Pesch).[132]) Es äußert sich in der Idee des gerechten Preises, in der angemessenen Entlohnung des Arbeiters, in der Brandmarkung jeglichen Wuchers. Es sichert das Einwurzeln der Menschen in bestimmten Berufen und deren wechselseitige, arbeitsteilige Ergänzung; es beschneidet die wirtschaftliche Selbstsucht und legt den Grund zu einem gleichschwebenden, für alle Stände wohltätigen Wirtschaftssystem.

4. Wenn diese strenge Gerechtigkeit im Handel und Wandel von unten her den sozialen Frieden aufbaut, so müssen doch höhere Kräfte hinzutreten, die von oben her Abschluß und Krönung geben, direkt soziale Tugenden und Antriebe, so z. B. die öffentlich-rechtliche Gesetzgebung und Fürsorge, der soziale und ständische Gemeinsinn, die Treue in Haus und Beruf, die Nächstenliebe in allen ihren Formen, die Hebung der allgemeinen Kultur. Von diesem volleren Begriff des Rechts und der Pflicht aus hat die alte Kirche die zersetzte antike Gesellschaft neugestaltet, die Starrheit der römischen Rechtsbegriffe überwunden, die christliche Staats- und Gesellschaftsordnung ins Leben gerufen und den mittelalterlichen Reichtum freier wirtschaftlicher Organisationen zur Blüte gebracht, wobei ihr ein Grundzug der germanischen Rechtsbildung entgegenkam. Über der „iustitia commutativa" baut sich so das Rechts- und Wohlfahrtsgebiet der „iustitia

legalis oder generalis" mit höheren, öffentlichen Lebensinteressen auf; und von ihm hinab wirkt die „iustitia distributiva" fürsorglich und unparteiisch zur Ausgleichung von Härten, zur rechten Verteilung der Gesamtgüter. Die Nüchternheit der Wirtschaftsordnung, das Erkältende des Mein und Dein erfährt eine Milderung und Beseelung, wenn die Vielen sich als Glieder eines Ganzen fühlen, einer erlebten Schicksalsgemeinschaft, mag man dieselbe in früherer Weise patriarchalisch oder in modernem Sinne demokratisch sich vorstellen. Infolge der sozialen Not und Entzweiung unserer Tage ist der alte, zum Teil verschüttete Quell solcher Ideen und Bestrebungen wieder erschlossen und auf die mannigfach veränderte Lage der Gegenwart übergeleitet worden. Man begreift es wieder: die formale Vertragsfreiheit muß ergänzt werden durch öffentliche Schutzmaßnahmen, die Garantie der persönlichen Menschenrechte durch Schaffung allgemeiner Wohlfartseinrichtungen, die wirtschaftliche Selbstbetätigung der einzelnen durch den Zusammenschluß der Berufsgenossen, der Gegensatz und Wettstreit zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern durch den Gedanken der Solidarität und den Willen, ihn in gegenseitiger Achtung durchzuführen; endlich die wirtschaftliche Selbstbehauptung und Selbstliebe durch die christliche Nächstenliebe und Menschheitsliebe, die allein dem Organismus der Arbeit den lebendigen, in allen Adern und Gliedern pulsierenden Blutstrom zuführt.

Zu diesen sozialen Tugenden gehört aber trotz alles Strebens nach Gleichberechtigung auch die bescheidene Ein- und Unterordnung, deutlicher die christliche Demut. Denn tatsächliche soziale Gleichheit ist nur in gewissen elementaren Grundrechten möglich, während überall sonst die Natur wie die Kultur Unterschiede schafft in Geist, Einfluß, Ehre und Besitz, Unterschiede, die nur friedlich getragen und ertragen werden, wenn jene sittliche Grundstimmung im Menschen besteht, jene echte Demut, die zugleich innere Unabhängigkeit und Größe ist. Ohne sie würde z. B. die Stellung der Frau, mag sie noch so sehr gehoben werden, stets eine unbefriedigende bleiben; ohne sie auch die körperliche Arbeit, besonders in den härtesten Erwerbsberufen, stets vom Gefühl der Bitterkeit begleitet sein. Es ist auch nicht richtig, daß vom Ganzen aus alle notwendigen Berufe dem Werte nach gleich sind; gewiß, die sittliche Hingabe macht sie gleichwertig, sozial und kulturell aber stehen nicht alle auf gleicher Stufe. Der Versuch, die volle Gleich-

prägung und Gleichmachung zu erzwingen, z. B. in Fragen des Geisteslebens die künstliche Einheitsschule und Begabtenauslese, kann nur verhängnisvoll wirken. Auch heute muß das Wort „Dienen", das ebenso anstößig geworden ist wie das Wort „Magd", wieder zu Ehren kommen, die freiwillige Unterordnung unter Höherstehende wieder als echte Vornehmheit anerkannt werden. Damit hängt eine zweite Tugend innig zusammen: das Vertrauen, das man anderen Menschen, vor allem Höherstehenden, erweist. Es wurde schon erwähnt, wie das tiefe Mißtrauen der Völker gegeneinander die Quelle der internationalen Zerrüttung geworden ist, in der wir noch stehen. Dieselbe Erkrankung des Gewissens und Gemeinsinns herrscht aber auch im innerpolitischen und sozialen Leben, sie hindert auch hier die seelische Verständigung und Versöhnung. Wer die Stimmung des Volkes, der Parteien, der heranwachsenden Jugend von heute vergleicht mit der Geisteshaltung älterer Generationen, der findet — trotz mancher Fortschritte und Lichtseiten — in diesem Mangel an Vertrauen, an Pietät gegen menschliche Autoritäten (Eltern, Vorgesetzte, Lehrer, Parteiführer, ergraute Männer und Frauen) einen kennzeichnenden und betrübenden Gegensatz zur früheren Sitte und Seelenstimmung.

5. Die letzte und die entscheidende Quelle der sozialen Beruhigung, Versöhnung und Erneuerung liegt im religiösen Glauben und Leben, im Anschluß an Gott, den „Urheber und Liebhaber des Friedens". Zunächst aus Gründen psychologischer Innerlichkeit und Empfänglichkeit: wo die innerste Sehnsucht des Menschen nicht gestillt, wo der Zwiespalt des Gewissens nicht geschlichtet ist, da finden die wohltätigsten Absichten keinen rechten Dank, da erzeugt auch der reichlichste Arbeitsgewinn keine wahre Zufriedenheit, da bleiben alle sozialpolitischen Gesetze ohne tiefgehende volkspsychologische Wirkung. Eine große Leere, eine stille Verzweiflung herrscht in den ungläubigen Massen; das sozialistische Zukunftsideal hat längst seinen Zauber eingebüßt, die kühnen, mit fast religiöser Inbrunst gepflegten Hoffnungen der Bolschewisten und Kommunisten vermögen erst recht nur kurze Zeit die Gemüter aufzurichten. So steuert die Welt ohne ein religiöses Lebensziel rettungslos neuen sozialen und politischen Kämpfen und schließlich dem Chaos entgegen. Nur aus dem inneren Frieden der Seele, der im kindlichen Glauben an Gott, in der Gnade Gottes, in der Heilsbotschaft und Heilsverheißung Christi wurzelt, kann die soziale Zufriedenheit

neugeboren werden. Noch wichtiger aber ist die Religion für die Geltung und Wirkung der sittlichen Grundlagen der Sozialreform, die wir vorhin aufzeigten. Was nützen wahre Grundsätze der Ethik und des Naturrechts, wenn sie gegenüber den Welt- und Triebmächten nicht von einer religiösen Hochwarte immer wieder eingeschärft werden! Wie will man die wirtschaftliche Brutalität und Gewinnsucht von innen her zügeln und mäßigen, wenn das Gewissen nicht erschüttert wird durch die Furcht vor einer ewigen, heiligen Gerechtigkeit! Woher entnimmt die staatliche Rechtsgesinnung ihre Weihe und innere Verpflichtung, wenn die Autorität nur von menschlicher Macht oder Mehrheit getragen ist und keine Gewalt von oben empfangen hat! Woher soll jene Stimmung der Ehrfurcht und des Vertrauens kommen, die auch am unscheinbarsten Punkte der sozialen Ordnung treu ihre Pflicht erfüllt, wenn nicht der Gedanke, vor Gottes Angesicht und zu Gottes Ehre zu arbeiten, die Seele mit Hochgefühl erfüllt! Wie einzigartig ist in der Religion die Brüderlichkeit, die Familieneinheit der Menschheit vertieft worden, durch das Vorbild Christi und der Heiligen, durch die liturgische und mystische Gnadeneinheit der Kirche! Natürlich genügen auch diese Motive und Kräfte nicht, um bloße Namenchristen mit lebendigem Gemeinsinn zu erfüllen, um ein hartherziges Schieber- und Wucherertum, das hier und da auch in gläubigen Volkskreisen sich eingenistet, sogleich zu verdrängen. Aber die Religion läßt doch solchen verirrten Gewissen keine Ruhe; und je mehr sie durch rastlose und eindringende Seelsorge, Mission, Beichtstuhl und soziale Erziehung neu geweckt und gestärkt wird, um so mehr wird sie auch von neuem Früchte tragen an christlicher Liebe und sozialer Opferwilligkeit![133])

12. Kapitel.

Staats- und Völkerleben.

Das soziale Charisma, das der Kirche verliehen ist, ihre hervorragende Befähigung, religiöse Gedanken und sittliche Lebenskräfte aus dem Seelenleben in große Gesellschaftskreise zu verpflanzen, bewährt sich auch gegenüber dem Staate, der Rechtsordnung, dem Leben der Völker. Zwar scheint die Entwicklung der letzten Jahrhunderte und ebenso die moderne Wissenschaft mehr für das Gegenteil zu sprechen. Die Staaten der Neuzeit haben sich mehr und mehr vom Einfluß der Kirche freigemacht, sie haben oft genug schon die Existenz der Kirche als eine Schmälerung und Bedrohung empfunden. Die moderne Staatstheorie konstruiert durchweg einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen den Ansprüchen der Kirche und dem Rechte des Staates; sie beruft sich dafür auf Tatsachen der Vergangenheit, die ihr eine einseitige Geschichtskunde als Beweis des staatsfeindlichen Charakters der Kirche an die Hand gibt. Anderseits lenkt aber die Entwicklung des Staats- und Völkerlebens immer wieder mit Gewalt die Blicke der Staatsmänner und politischen Denker auf den unerschütterlichen Bau und die moralische Macht der katholischen Kirche.

Die Loslösung von der mittelalterlichen Völkereinheit hatte bei allen Staaten nicht nur das berechtigte Nationalgefühl gesteigert, sondern in wachsendem Maße auch eine nationalistische Absonderung und Entfremdung zwischen ihnen selbst großgezogen. Mit der Achtung vor der Kirche hatten die Staaten mehr und mehr auch die Ehrfurcht vor Gott, vor einer verpflichtenden, überstaatlichen Moral abgeschüttelt; sie überspannten ihre Selbständigkeit zur absolutistischen Staatsallmacht sowohl im inneren Staatsleben wie im Verkehr mit anderen Völkern. Diese Preisgabe religiöser und sittlicher

Bindungen rächte sich durch den Verlust des inneren und äußeren Friedens, durch allmähliche Verflachung und Verarmung der Kultur, durch immer wiederkehrende revolutionäre Erschütterungen und Katastrophen. Dagegen bildete die Macht der Waffen, die Rüstungen der stehenden Heere nur eine äußere und ungenügende Schutzwehr; ja sie erwies sich oft mehr als Gefahr und Anreiz zum Bösen, denn als eine sichere Abwehr. Auch die mächtige Erstarkung des Wirtschaftslebens, der weltumfassende Güterverkehr, den man als ein Friedensband zwischen den Völkern rühmte, erwies sich nicht als echte, moralische Verbrüderung; auch er wuchs sich aus zu einem Merkantilismus und Mammonismus, der oft genug die Fackel der Eifersucht und des Kampfes unter die Nationen warf. Im inneren Staatsleben glühte dieselbe, aus materialistischer Weltanschauung entsprungene Zwietracht unheimlich weiter im Wirtschaftskampfe zwischen Bürgertum und Sozialdemokratie; eine innere Versöhnung schien auch hier unmöglich, solange die ganze nationale Kultur ein wesentlich äußeres Gepräge und Gepränge an sich trug, keine tiefere Lebens- und Seeleneinheit, keine gegenseitige Achtung und Liebe zur Grundlage hatte.

Begriff u. Zweck des Staates.

Die Staatstheorie der Neuzeit hat seit Macchiavelli, Hobbes und Rousseau alle Schwankungen und Gegensätze der praktischen Staatspolitik mitgemacht. Sie hat überdies, wie schon die genannten Namen zeigen, entscheidend miteingewirkt auf die Politik der Fürsten und Völker, hat so auch deren Folgen mitverschuldet. Dies gilt auch von den Gelehrten unserer Zeit, die sich zum großen Teil als extreme Positivisten bekannten; indem sie die kirchliche Rechts- und Staatstheorie in Grund und Boden verurteilten, trugen sie kein Bedenken, die Staatsgewalt und den nationalen Machtwillen, zum wenigsten in der Außenpolitik, von jeder verpflichtenden Bindung an ein höheres Rechts- und Sittengesetz freizusprechen. Dagegen hatten sie auf innerpolitischem Gebiete den beschränkten Standpunkt des reinen Machtstaates und des formalen Rechtsstaates infolge der Lehren, die die soziale Frage erteilte, vielfach in erfreulicher Weise überwunden; ja in der Idee des Wohlfahrts- oder Kulturstaates war tatsächlich

wieder der Anschluß erreicht an die Grundidee des älteren, thomistischen Staatsgedankens.[134])

Der Zusammenbruch des modernen Staatengefüges im Weltkriege und die gewaltsamen Zuckungen und Nachwehen, die wir innen- und außenpolitisch heute erleben, machen eine ernste Besinnung auf die christlichen Grundsätze über Staats- und Völkerordnung besonders dringlich.

Es ist nicht schwer, die Begriffe der Familie und der Kirche zu definieren; es mag auch leicht erscheinen, das Wesen des Staates gegenüber beiden abzugrenzen. Eine positive Definition des Staates jedoch, die formell unanfechtbar wäre, kostet größere Mühe. Daß wir es beim Staate mit einer größeren, die Familie übersteigenden Gesellschaft, und zwar mit einer dauernden, zu tun haben, ist freilich klar; daß dieselbe eine natürliche Gemeinschaft ist, d. h. aus den in der menschlichen Natur liegenden Trieben und ethischen Bedürfnissen entspringt, wird gleichfalls von allen Besonnenen anerkannt. Aber wie unterscheidet sich der Staat von so manchen anderen umfassenden Verbänden, die gleichfalls aus sozialen Bedürfnissen des Menschen hervorwachsen und der geistigen, sittlichen, wirtschaftlichen Förderung der Menschen dienen, die aber sowohl der äußeren Grenze wie der Tätigkeit nach keineswegs mit den Staaten zusammenfallen? Es genügt nicht, zu sagen, „jedes organisierte weltliche Gemeinwesen", jede durch eine Obrigkeit geleitete Gesellschaft bilde einen Staat. Denn eine solche Ordnung und Leitung findet sich auch bei Gemeinden und Verbänden innerhalb des Staates sowie bei internationalen Gesellschaften; der Zusatz aber, die Organisation müsse „die höchste in ihrer Art", müsse vollkommen unabhängig sein, weckt insofern Bedenken, als es auch Staaten gibt, die nicht vollkommen souverän, sondern einem größeren Staatswesen eingegliedert sind, und als anderseits gewisse internationale Gesellschaften „in ihrer Art" auch höchste und unabhängige Verbindungen darstellen.

Geht man auf den innern Wesencharakter ein, so wird derselbe nicht erfaßt, wenn man sagt, der Staat sei „in erster Linie Macht und eine sich nach eigenen Trieben bewegende Macht" (F. Meinecke); dann würde nach Augustins drasti-

schem Worte auch eine Räuberhorde um so eher das Wesen des Staates annehmen, je mehr sie anwächst und ihre Frevel erfolgreich durchsetzt. Richtig allein wird das Wesenbestimmende getroffen, wenn man den Staat als Organisation des Rechtes bezeichnet, wenn man zu der vorhin genannten Bestimmung, daß er ein organisiertes weltliches Gemeinwesen ist, seinen ersten und unentbehrlichsten Zweck hinzufügt: die Sicherung der Rechtsordnung nach innen und außen. Schon der Einzelmensch, die Familie, die mannigfachen sozialen Gruppen und Verbände können ihre Aufgaben nicht erfüllen, wenn sie nicht Rechte besitzen, d. h. Ansprüche, die sich strenge fordern und erzwingen lassen. Manche dieser Rechte sind von der Natur gegeben; aber sie bedürfen des Schutzes, der wirksamen Durchführung durch eine unparteiische und zugleich starke Zentralgewalt. Diese letztere ist dem Staate eigen; die Verbürgung und Verkörperung des Rechts macht sein inneres Wesen, seine Seele aus, während die Macht dazu die unentbehrliche Ergänzung bildet, gleichsam den Körper des Staatswesens. Aus diesem innersten Wesenszweck (Entelechie) des staatlichen Organismus, aus seinem Beruf, die Rechte der einzelnen und aller kleineren Gesellschaftsgruppen durchzusetzen, ergibt sich dann auch eine eigene Autorität, wie sie sonst keinem Verbande zukommt, und eine Unabhängigkeit, kraft deren er das Recht nach allen Beziehungen, mithin als oberste Instanz zu schützen fähig ist; damit endlich auch seine Ebenbürtigkeit mit anderen öffentlichen, selbständigen Gemeinwesen.

Die eigenartige Durchdringung von Macht und Recht, der machtvolle Rechtschutz, begründet das einfache Wesen, die „Substanz“ des Staates; zum vollkommenen Sein und Leben, zur „Integrität“ des Staates gehört noch mehr, gehört auch eine entsprechende zweckvolle Tätigkeit. Die Scholastik bezeichnete mit Recht als Gesamtzweck des staatlichen Wirkens das „bonum commune“, die allgemeine irdische Wohlfahrt des Volksganzen. Auch die heutige Staatstheorie sucht, wie schon angedeutet, die Idee des bloßen Rechtsstaates zu der des „Wohlfahrtsstaates“ oder des „Kulturstaates“ zu vertiefen. In gewissem Sinne liegt schon in der Beschirmung des Rechts

auch eine Sorge für menschliches Wohl; nach richtiger Auffassung ist ja in jedem subjektiven Rechte ein Gut, ein wertvolles Interesse eingeschlossen, und macht vor allem die Rechtsordnung eines der höchsten Güter der Gesellschaft aus. Indem wir darüber hinaus dem Staate auch die Obhut anderer Güter, geistiger und materieller Kulturinteressen zuweisen, verhehlen wir uns nicht, 1. daß dieser Staatszweck im Laufe der Geschichte lange nicht so früh, stetig und eindeutig hervortritt wie der Rechtsschutz, sondern in sehr verschiedener Ausprägung und Abstufung; und 2., daß der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt tatsächlich einer sorgsamen Umschreibung bedarf, wenn die Fürsorge des Staates nicht zu einer Bevormundung der Individuen, zu einer Aufsaugung der freien, im Gesellschaftskörper pulsierenden Kräfte und zur Gefährdung anderer weltlicher und religiöser Rechts- und Kulturverbände werden soll.

Weit entfernt von jeder rohen oder absolutistischen Überschätzung der Macht, sagt doch auch J. v. Görres: „Geharnischt muß das Recht auf Erden sein!" Er bestätigt damit in etwa den Satz seines gewaltigen Gegners Napoleon: „Die Schwäche der höchsten Gewalt ist das furchtbarste Unglück der Völker." Aber die physische Macht darf immer nur Werkzeug sein im Dienste des Geistes; die staatliche Zwangsgewalt ist dazu da, das sittliche Gut der Rechtsordnung zu verteidigen. Diese rechtliche Ordnung bedeutet nicht ein bloßes System privater Rechtsbeziehungen (ordo iustitiae commutativae); der Staat selbst besitzt für sich ein höheres Recht, das ihn als öffentliches Gemeinwesen konstituiert (ordo iustitiae legalis), das die Atome der Individuen zu einem voll ausgebauten sozialen Organismus verbindet. Zur Wahrung beider Rechtsordnungen ist die Macht notwendig.

R. v. Ihering widerspricht sich selbst, wenn er einmal den Staat als die „Organisation des sozialen Zwanges" bestimmt und alles Recht aus dem staatlichen Zwange abzuleiten versucht, und wenn er an anderer Stelle sagt: Die ganze Frage von der sozialen Organisation des Zwanges hängt daran, „das Übergewicht der Gewalt auf seiten des Rechts zu bringen"; denn nach dieser Äußerung muß das Recht doch schon vorher gegeben sein.[135]) Den subjektiven Rechtsanspruch erklärt er folgendermaßen: Ein Recht haben heißt: „Es ist etwas für uns da, und die Staatsgewalt erkennt dies an, schützt uns";[136]) auch hierzu sagen wir: was anerkannt und geschützt werden soll, muß doch zunächst existieren! Die Bestimmung eines Gutes „für uns", zu unseren Daseins- und Handlungszwecken, ist genau die Definition des hl. Thomas: „Dicitur

autem suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur."[137]) Werden aber die „Daseinszwecke" als Wurzeln und Normen des Rechts anerkannt, so gibt es ein Naturrecht, nicht bloß ein aus staatlichem Gesetz und Zwang stammendes Recht! — Die Größe und Machtfülle des Staates stützt den Rechtssinn der Bürger, stützt ihre Ehrfurcht vor dem Rechte anderer. Die Anerkennung natürlicher persönlicher Rechte gibt ihnen den notwendigen Halt, ihre Menschenwürde auch gegenüber dem Staat zu wahren und so die Staatsgewalt vor despotischer Entartung zu schützen.

Ähnlich ist das Verhältnis bezüglich des Wohlfahrtsstrebens der Einzelnen und des Ganzen. Das Recht ist nur imstande, einen engen Kreis der zweckvollen Tätigkeit des Menschen zwangsweise festzulegen; darüber hinaus gibt es eine freie sittliche Arbeit auf allen Kulturgebieten, die ebenfalls wertvollen Zwecken dient, Güter erzeugt, private und öffentliche Wohlfahrt herbeiführt. Die allgemeine Trägerin derselben nennen wir „die Gesellschaft".[138]) Die katholischen Ethiker und Sozialphilosophen sind fast noch mehr wie die andersgläubigen darauf bedacht, den Unterschied der bürgerlichen Gesellschaft vom Staate zu betonen. Sie suchen, wie schon oben (S. 200) bemerkt, bezüglich der wirtschaftlichen Gütererzeugung die Mitte zwischen der liberal-individualistischen und der sozialistischen Theorie innezuhalten, um einerseits die freie Tatkraft wirtschaftlicher Einzelarbeit wachzuhalten und anderseits die soziale Pflicht und Leistungsfähigkeit des Ganzen ins Licht zu setzen. So geben sie denn auch dem allgemeinsten Ziel des Staates, dem bonum commune, die Fassung, daß es nicht als Ersatz, auch nicht als bloße Summe des Einzelwohls der Bürger, sondern als ein spezifisch Höheres, als ein Lebensgut der Allgemeinheit erscheint, das die Mannigfaltigkeit privaten Schaffens trägt, umfaßt und sichert. Der Staat soll nur die allgemeinen Bedingungen zeitlicher Wohlfahrt, die für die Tätigkeit der Einzelnen grundlegend oder ergänzend sind, schaffen und erhalten (außer dem Schutz des Rechts und Friedens auch z. B. Verkehrswege, Unterrichtsanstalten, Arbeiterschutz, Hygiene, Schutz der Sittlichkeit und Religion).[139]) Der Staat als äußerliche Gemeinschaft, die Staatsgewalt als befehlende und zwingende Macht, die Obrigkeit und die Dynastie als deren Trägerin, sie alle sind diesem obersten Zwecke untergeordnet: Salus publica suprema lex! Leo XIII. schrieb 1892 an die französischen Katholiken: „Le bien commun de la société . . . est le principe créateur, il est l'élément conservateur de la société humaine. De cette nécessité d'assurer le bien commun dérive comme de sa source propre et immédiate la necessité d'un pouvoir civile, qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés multiples des sujets."[140])

Grund und Ursprung des Staates.

Treitschke beschuldigt die Jesuiten, sie betrachteten den Staat als „ein Reich der Sünde, des Fleisches, als sittlich un-

berechtigt und vor Gott nur dadurch zu rechtfertigen, daß er seinen dienenden Arm der Kirche leiht".[141]) Dieser Vorwurf wird in milderer oder schrofferer Form immer wieder auch gegen die Kirche im allgemeinen gerichtet. Aber er wird durch solche Wiederholung nicht wahrer; ja er zeugt von einer Geringschätzung der geschichtlichen Quellen, die für den Mann der Wissenschaft unentschuldbar ist. Wie wäre es denn möglich gewesen, daß ein Kirchenfürst oder ein kirchlicher Orden jemals das deutliche Wort des Apostels Paulus, daß „jegliche Obrigkeit von Gott eingesetzt" und eine im Gewissen zu achtende „Dienerin Gottes" ist, so ins Gegenteil hätte verkehren können? Wie hätten sie vergessen können, daß selbst in den Zeiten der Verfolgung die Christen für die Kaiser beteten, weil sie glaubten, „daß auch der Kaiser von keinem anderen als von dem Könige, der alles in der Hand hält, von Gott eingesetzt ist" (der Martyrer Apollonius)? Der hl. Augustin sagt, „Gott habe die menschlichen Rechte durch die Kaiser und Könige ausgeteilt"; er mahnt die römischen Beamten, beim Gebrauche der Macht, „die Gott den Menschen über Menschen gegeben hat, auch an das Gericht Gottes zu denken".[142]) Die Begründung des Staates ist für ihn eine natürliche, gottgewollte: „Weil die Familie Anfang oder Element des Staates ist, jeder Anfang aber auf ein gleichartiges Ziel, jeder Teil auf das vollkommene Ganze hingeordnet ist, so ergibt sich als natürliche Folgerung, daß der Friede des Hauses auf den Frieden des Staates, auf die geregelte Eintracht des Herrschens und Gehorchens hinzuordnen ist."[143]) Die sittliche Berechtigung und Notwendigkeit des Staates und die göttliche Beauftragung der Staatsgewalt wird auch von den mittelalterlichen Päpsten und Kirchenlehrern klar ausgesprochen; nicht minder von den Theologen der Gesellschaft Jesu.[144]) Wir hörten schon von Leo XIII., wie er das Wohl der Gesamtheit als das von Gott eingesenkte „schöpferische Prinzip" des Staates hinstellt; in nachdrücklicher Weise betonen seine Rundschreiben: „Wie die bürgerliche Gesellschaft, so hat auch deren Autorität ihren Ursprung in der Natur, somit in Gott; daraus folgt, daß die öffentliche Gewalt als solche nur von Gott stammen kann."[145]) Ein besonderer Auftrag, eine übernatürliche Be-

vollmächtigung, gleich der der kirchlichen Gewalt, entspricht nicht dem Wesen des Staates; die natürliche soziale Anlage der Menschheit ist der überall wirkende sittliche Grund für das Recht und die Heiligkeit der Staatsordnung. Die Abgrenzung der Staatswesen, ihre Verfassung, ihre Herrscherfolge untersteht dagegen wechselnden, geschichtlichen Faktoren. Die meisten scholastischen Theologen, nicht nur solche des Jesuitenordens, sind im Einklang mit den mittelalterlichen Juristen und den späteren Naturrechtslehrern der Ansicht, Gott habe als naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt zunächst das ganze Volk eingesetzt, das dann durch eigene Entschließung, durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Staatsvertrag, die näheren Formen des Staatslebens bestimme. Diese Theorie unterscheidet sich ganz wesentlich von der Rousseauschen Lehre von Staatsvertrag und Volkssouveränität; nach jener christlichen Anschauung ist eben das Volk nicht die letzte Quelle der Staatsgewalt, es empfängt „durch Gottes Anordnung" das Recht und die Pflicht, sich staatlich zu organisieren; und nachdem eine bestimmte Form der Staatsgewalt, etwa die monarchische, eingeführt ist, steht das ganze Volk ebenso wie die einzelnen unter ihrer gebietenden Macht als einer Autorität „von Gottes Gnaden".[146])

Der Ausdruck „von Gottes Gnaden" für die weltlichen Herrscher hat sich im späteren Mittelalter allmählich herausgebildet. Gegenüber der liberalistischen und sozialistischen Kritik ist zu bemerken, daß er verschiedene Auffassungen zuläßt. Die innerhalb der katholischen Theologie gebräuchliche Deutung faßt den Ausdruck naturrechtlich, sozialethisch: Die Staatsgewalt kommt von Gott kraft jener natürlichen Gesetzlichkeit, nach der die Moral und die öffentliche Wohlfahrt für jedes Staatswesen eine höchste Autorität fordern, diese aber, als Beseelung eines gesellschaftlichen Organismus, ebenso von oben stammen muß wie die Belebung des Stoffes im Naturwesen. Abgelehnt wurde schon von Bellarmin und Suarez die mystische, supranaturalistische Deutung, die der Ansicht ist, jeder legitime Herrscher sei ebenso unmittelbar von Gott auserwählt oder bevollmächtigt wie David oder Petrus; — so haben sich Jakob I. von England, so spätere Legitimisten die Sache gedacht. Eine unzulässige Abschwächung des Ausdrucks liegt endlich in der naturalistischen, rein historischen Auffassung v. Hallers und moderner Denker, die einfach die Macht eines Herrschers, das Glück des Gelingens, als den autorisierenden Gotteswillen hinstellen.

Für die angeblich kirchliche Anschauung, der Staat sei „ein Werk des Bösen", beruft man sich auf Stellen bei Irenäus, Augustinus, Gregor VII., Johann von Salisbury u. a. Allein mit Unrecht: 1. Die genannten Schriftsteller haben zum Teil die rein tatsächlichen Ungerechtigkeiten im Auge, welche die Entstehung der Staaten so häufig begleiten; sie sprechen nicht von dem Ursprung und dem Rechtsgrunde der Staaten als solchen. So kann ja auch eine Ehe auf tadelnswerte Art, z. B. gegen den berechtigten Willen der Eltern, zustande kommen und doch sittliche Gültigkeit haben, heilige Rechte und Pflichten in sich schließen. Daß aber die meisten Staaten, vor allem der Vorzeit, auf willkürlich-brutale Weise, durch Gewalt und Eroberung zustande gekommen sind, geben auch die neueren Historiker zu. 2. Der Ausdruck „civitas diaboli" bei Augustin ist häufig auf den Staat bezogen worden. Tatsächlich bezeichnet er nicht den Staat als solchen, sondern die Gesamtheit der Gottlosen, der in irdisches Macht- und Genußstreben versunkenen Menschen. Auf die Staaten hat Augustin die Bezeichnung nur insofern angewendet, als diese gleichfalls das Zeitliche vergöttern und unsittliche, heidnische Politik treiben. 3. Schon Irenäus und nach ihm manche kirchliche Lehrer glauben, der Sündenfall und die ihm folgende Verschlechterung der Menschen sei Ursache gewesen, daß der Staat notwendig und wirklich geworden sei. Aber nicht der Teufel, sondern Gott ist es nach ihnen, der die Staatsgewalt einsetzte — zur Bekämpfung des Teufels und der Sünde, zur Einschränkung menschlicher Unordnung. Darin läge gewiß noch keine Erniedrigung des Staates — oder ist Strafrechtspflege und Abwehr des Bösen etwas Niedriges? Selbst das heiligste Gotteswerk, die Erlösung durch Christus, ist ja auch durch die Sünde notwendig geworden. Sodann lassen aber schon Irenäus und Augustin erkennen, daß sie bei jener Äußerung nur das Peinliche, Drückende der staatlichen Abhängigkeit im Auge haben. Deutlich lehrt Thomas von Aquin, eine ordnende, das Gesamtwohl vertretende Staatsgewalt sei einfach Forderung der normalen Menschennatur, selbst der idealparadiesischen Menschennatur. Dieser Auffassung haben sich im wesentlichen alle späteren Theologen angeschlossen; somit entfällt auch der mindeste Schein einer Verdächtigung des Staates.[147])

Selbständigkeit des Staates.

Nach dem Gesagten ist es unrichtig, daß der Staat nach katholischer Auffassung einen sittlichen Makel an sich trage, den er nur durch „Willfährigkeit" gegen die Hierarchie, durch den „Segen der Kirche" von sich abwaschen könne. Der Staat ist seiner Natur nach eine sittliche, gottgewollte Einrichtung; ihm kommt eine selbständige Stellung und Gewalt neben der Kirche zu. Wie Christus der Herr, so haben die Apostel und die Kirchenväter mit Nachdruck die Autorität des damaligen

Staates, die weder durch Christus begründet war, noch auch der Kirche sich willfährig zeigte, als im Gewissen verpflichtend anerkannt; damit ist also die selbständige Autorisation durch Gott, die Souveränität der weltlichen Gewalt gegeben. An der Schwelle des Mittelalters (865) stellte Papst Nikolaus I. die Trennung von Priestertum und Königtum als einen typischen Gegensatz zum Heidentum und zu dem im Orient erstarkenden christlichen Byzantinismus hin: Der Gottmensch „hat die Amtskreise beider Gewalten durch eigentümliche Tätigkeiten und gesonderte Würden getrennt, so zwar, daß die christlichen Kaiser für das ewige Leben an die Hohenpriester gewiesen sind, die Hohenpriester aber für den Lauf der rein weltlichen Dinge die kaiserlichen Gesetze gebrauchen".[148]) Die weitere Entwicklung im Mittelalter hat diese Scheidung in eigenartiger, durch die Kulturgeschichte bedingter Weise überbrückt und den Päpsten zu Zeiten auch die weltliche Hegemonie im Abendlande gegeben; dabei ist nicht zu übersehen, daß diese Mischung und Erweiterung der Amtsbetätigung eine wechselseitige war, und daß sie in vielen Punkten mehr dem weltlichen Arm als dem geistlichen zugute kam. Auch aus dieser Entwicklung, speziell aus den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser, ergab sich schließlich für das christliche Gewissen eine Bestärkung der Idee zweier gottgewollter Mächte, eine Abwehr der absolutistischen, auf das heidnisch-sakrale Herrschertum hinauslaufenden Vermengung von Staat und Kirche. Die Reformation hat der Welt theoretisch keine neue Erleuchtung gebracht über Recht und Selbständigkeit der Staaten; sie hat praktisch sogar eine Unterordnung des Geistlichen unter das Weltliche herbeigeführt, die zwar eine Umkehrung der mittelalterlichen Ordnung, aber darum noch lange nicht philosophisch und christlich berechtigt war. Wohl aber hat sich innerhalb der katholischen Kirche nach der allmählichen Lösung der mittelalterlichen Verbundenheit die rechte Mitte, die echte und grundsätzliche Anschauung vom Verhältnis der Gewalten mit wachsender Klarheit herausgeschält. Leo XIII. hat sie wiederholt in klassischer Weise dahin formuliert, daß die staatliche wie die kirchliche Gewalt „jede in ihrem Bereiche die höchste Gewalt ist", daß

das Bürgerliche der souveränen Entscheidung (supremo imperio) der Staatslenker untersteht, und daß es „bestimmte, durch die Natur und durch den Wesenszweck gezogene Grenzen" gibt, die beide Gemeinwesen trennen.[149])

So wenig wie diese Wesenszwecke des Staates und der Kirche gänzlich auseinanderliegen, so wenig bedeutet die bewußte Unterscheidung der Gewalten eine feindliche oder gleichgültige Scheidung. Wir hörten schon, daß der höchste Zweck des Staates, die öffentliche Sicherheit und irdische Wohlfahrt, nicht nur beruht auf polizeilicher Macht und äußerer Rechtlichkeit, sondern auch einen gesunden Stand der Sittlichkeit im Volke voraussetzt, darum mittelbar an eine sittlich-soziale Wahrheitsmacht und eine religiöse Autorität appelliert. Alle näheren, bürgerlichen Lebensziele streben eben von selbst einer Einordnung in die höchste Zielbestimmung zu; alle besonderen, rechtlich-sozialen Normen des Handelns ziehen ihre Kraft aus tieferliegenden sittlichen Grundsätzen, und diese vermag nur die Religion mit voller Klarheit und Sicherheit zu vermitteln und hochzuhalten (s. oben Kap. 5). Weil die Kirche diese höchste Zielordnung und Wahrheitswelt aufrecht hält, überragt sie den Staat an Würde und Bedeutung, bedarf der Staat der Anlehnung an ihre höhere, übernatürliche Autorität. Dabei bleibt die volle Befehlsmacht in allem, „was nicht offenbar dem natürlichen oder göttlichen Gesetze widerspricht", für die staatliche Sphäre bestehen.[150]) Für die „res mixtae", für die Grenzfragen zwischen Staat und Kirche, bildet den normalen Weg der Regelung die Verständigung, das vertragliche Übereinkommen beider Autoritäten; hierbei ist tatsächlich, wie Leo XIII. betont, die Kirche meist der gebende Teil gewesen und zugleich derjenige, der am treuesten Wort gehalten hat. Aus solchen kirchlichen Aktenstücken, bemerkt selbst Jellinek, hört man nicht die Stimme drohender, in ihren Rechten gekränkter Erinyen, sondern die Worte segnender Eumeniden.[151])

Kirche und staatliche Toleranz.

Aus der Bewurzelung des Staatsgedankens im Sittlichen und Religiösen erwächst das Problem der staatlichen Einmischung oder aber der Toleranz in Glaubenssachen. Wie stellt sich hierzu die katholische Kirche? Ist ihr Anspruch, unfehlbare Trägerin der christlichen Wahrheit zu sein, ist ihr Stre-

ben, diese Wahrheit zum Gemeingut der Menschheit zu machen, nicht Ursache einer naturnotwendigen, auch heute nur mühsam verdeckten Intoleranz? Das Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes schließt gewiß die Verwerfung der gegenteiligen Lehre in sich; insofern ist die Kirche lehrhaft und dogmatisch unduldsam. Aber nicht nur sie ist es, sondern jede andere überzeugte Religion, jede selbstbewußte, aufgeklärte Wissenschaft ist es ebenso. Gerade durch die Unerbittlichkeit, mit der die Kirche ihre Lehre vertrat und für Glauben und Leben zur Pflicht machte, hat sie die Bahn gebrochen für Glaubens- und Gewissensfreiheit. Hätte die alte Kirche nur ein modernistisches Glaubensgefühl, ein freies religiöses Erlebnis gekannt, so hätte der römische Staat mit Recht die öffentliche Übung dieses privaten, ihm unbequemen Glaubens verbieten können, so hätten die Christen pflichtschuldig diesen Glauben als Privatsache für sich behalten, den heidnischen Glauben als in sich berechtigt achten und schonen müssen. Die dogmatische Intoleranz schuf tatsächlich die praktische Toleranz, die Glaubenspflicht den Sieg der Glaubensfreiheit. Die Kirche hat aber ihre Lehre keineswegs durch weltliche Machtmittel verbreitet; sie hat auch später die Anwendung des Zwanges bei Bekehrung der Ungläubigen, der Heiden und Juden, stets verworfen: „Ad fidem nullus est cogendus invitus“ (Augustin). Gegenüber den Christen freilich, die von der Kirche abfallen oder innerhalb der Kirche sich schwer vergehen, nimmt die Kirche eine Strafgewalt in Anspruch, aber zunächst eine geistliche, und stets eine solche, die auf sittliche Besserung abzielt. Die Geschichte der altkirchlichen Disziplin und der späteren Gesetzgebung der Kirche spricht nachdrücklich für die Lehre der meisten Theologen, daß die Kirche als solche überhaupt kein Recht blutiger Bestrafung besitzt.[152]) Geschichtlich ist diese Bestrafung vom Staate ausgegangen, der unter den christlichen Kaisern, ähnlich wie früher unter den heidnischen, die Abweichung von der Staatsreligion mit Strafen belegte und für die schlimmsten Irrlehren die Todesstrafe festsetzte. Auch im Mittelalter wurde die Häresie als ein Verbrechen gegen die staatliche Ordnung empfunden und deshalb vom Staate verfolgt; einmal darum, weil sie in ihrer besonderen Erscheinung

meist die gesellschaftliche Ordnung und Wohlfahrt ernst bedrohten, sodann auch, weil damals der katholische Glaube ein Element der geltenden Staats- und Sittenordnung bildete, das jedem mit der Muttermilch vertraut geworden war. Die Kirche hat diese Gesetzgebung gebilligt und unterstützt; indem sie jedoch die Überwiesenen und für ihre Besserungsmittel Unzugänglichen dem weltlichen Arm zur Bestrafung übergab, ließ sie den Grundsatz durchschimmern, daß die Todesstrafe mit der Antastung der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung zusammenhing. Dieser Grundsatz mußte aber später die Aufhebung der Strafe fordern, nachdem im Laufe der Zeit jene enge, im Gesamtbewußtsein feststehende Vermählung des Staatlichen und Kirchlichen aufgehört hatte.

Diese Entwicklung ist nur sehr allmählich gekommen; sie ist nicht als Verdienst des Protestantismus gekommen, wenn auch zum Teil in mittelbarer Auswirkung seiner Folgen. Das Nebeneinander verschiedener Bekenntnisse, die Abschwächung der Glaubensenergie infolge des Rationalismus, die Ermattung der Völker nach den heftigen Glaubenskriegen, alle diese Umstände haben das Aufkommen der bürgerlichen Toleranz begünstigt; dazu kam noch das politische Interesse mancher Staaten und der steigende wirtschaftliche Verkehr. Allein noch das 17. und 18. Jahrhundert kennen nicht ein absolutes und praktisch einhelliges Prinzip der Glaubensfreiheit; die aufgeklärtesten Geister wie Locke, Rousseau, Voltaire, halten staatliche Maßnahmen gegen die Atheisten und — gegen die Katholiken! — für durchaus berechtigt. Den Willen zur Konsequenz zeigte erst die französische Revolution, indem sie die volle Freiheit der religiösen Meinung und Meinungsäußerung als ein Grundrecht des Menschen verkündete. Diese radikale Toleranzidee ist von da an in die weitesten Kreise gedrungen; sie ist von der subjektivistisch-modernistischen Theologie sogar aus dem Wesen ihres religiösen Glaubens begründet worden. Nur eine Grenze aber sollte es geben für die proklamierte Freiheit: „l'ordre public établi par la loi"! Die neudekretierte „Ordnung" gestaltete sich aber so, daß sogleich die furchtbarste Schreckensherrschaft einsetzte, daß in wenigen Jahren mehr Menschen als Opfer der Freiheit hingemordet wurden, als die Inquisition in

Jahrhunderten dem Tode überliefert hatte. Dieselbe grausame Ironie hat sich dann weiter dem in Toleranz schwelgenden Liberalismus an die Füße geheftet; es waren meist die lautesten Bekenner der Gedankenfreiheit, die auch im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts gegen Andersdenkende am rücksichtslosesten politische Gewaltmittel anwandten. Diese Paradoxie findet bei tieferer Überlegung ihre natürliche Lösung: 1. Die Unduldsamkeit der Kirche war, wie ein französischer Bischof sagt, „die Intoleranz der Wahrheit und der Liebe". Die Kirche fühlte sich verantwortlich für eine göttliche Wahrheit und für das ewige Heil der Seelen und der Völker; diese hohen Interessen mußten sie auch zur Milde und zur weisen Anpassung an die Zeiten und Menschen stimmen. Der Unglaube dagegen besitzt die Intoleranz der Leugnung und des Hasses; bei seiner inneren Leere und Ziellosigkeit wendet sich sein Tatendrang gegen die alte Burg des Glaubens, erhitzt sich sein Eifer im Anrennen gegen ihre festen Bollwerke und verliert so leicht alle Gerechtigkeit, Billigkeit und Weisheit aus dem Auge. 2. Die Entfesselung des subjektiven Denkens und Lehrens müßte bei folgerichtiger Durchführung tatsächlich allen sozialen und staatlichen Zusammenhalt aufheben; soll jegliche Gedankenäußerung, auch die gehässigste und angreifendste, vollkommen frei bleiben, so müßte man schließlich auch den Zwang gegen äußere Rechtsbrecher einstellen, wie es tatsächlich Tolstoi aussprach. Daher will auch die erwähnte Proklamation der Menschenrechte das staatliche „Gesetz" als Schranke der Freiheit festhalten; ein solches Gesetz ist aber für den revolutionären Liberalismus ein bloßes Werk der Majorität, der souveränen Menge. So schlägt die gepriesene Freiheit in die ärgste Abhängigkeit um; der Freidenker muß der Masse sich ergeben; oder umgekehrt, die Masse „zwingt" den widerstrebenden Denker „frei zu sein", — nach Rousseaus widerspruchsvoller Phrase. Man hat das allgemeine, weltbeherrschende Gesetz des Wahren und Guten preisgegeben, daher muß man ein von Menschen gemachtes Zufallsgesetz zu Hilfe rufen, um der vollen Anarchie zu wehren. 3. Auch eine Regierung, die allen religiösen Überzeugungen ehrliche, gleiche Freiheit gönnen will, sieht sich vor die Frage gestellt, wie sie die religiösen Gemein-

schaften, die „christlichen Kirchen", behandeln soll. Es ist unmöglich, über diese großen, mit geschichtlichen, wohlerworbenen Rechten ausgestatteten Körperschaften einfach hinwegzusehen oder sie mit dem religiösen Individuum und dem privaten Verein auf eine Stufe zu stellen. Tatsächlich bestehen daher auch in den fortgeschrittensten Staaten gesetzliche Ungleichheiten, die zum Prinzip der absoluten Toleranz und Gleichheit im Widerspruch stehen. Wo aber eine radikale Auseinandersetzung und Scheidung zwischen Staat und Kirche versucht wird, da artet sie regelmäßig in Bedrückung der Kirche, in eine Zurücksetzung der katholischen Überzeugung aus.

Gewisse Sätze des Syllabus Pius' IX. über kirchenpolitische Gegenstände werden häufig als Zeichen staatsfeindlicher Gesinnung oder kirchlicher Machtüberspannung ausgelegt. Dabei übersieht man entweder den Anlaß und den historischen Sinn der verurteilten Thesen, auf die der Syllabus selbst zurückweist, oder aber man leitet aus der Verurteilung, aus der Negation eines irrigen Satzes positive Folgerungen ab, die logisch nicht berechtigt sind; so z. B. indem man aus dem Satze, der Staat sei nicht der alleinige Leiter des öffentlichen Schulwesens, den Schluß zog, dem Staate solle gar kein Recht auf die Schule zustehen! Wenn die 24. These lautet: „Die Kirche hat keine Macht, äußeren Zwang anzuwenden, noch irgend eine zeitliche Gewalt, weder eine direkte noch indirekte", so ist damit keineswegs der Gedanke ausgedrückt, daß die Kirche auch heute die mittelalterliche Papstgewalt beansprucht oder die Macht, Ketzer zu verbrennen. Es gibt äußere Strafen im kirchlichen Recht wie im staatlichen, die nicht Tötung oder Verbrennung sind; z. B. Entziehung des Amtseinkommens. Eine „indirekte" Gewalt über das Zeitliche übt der Papst auch dann aus, wenn er staatliche Gesetze, die das Sittengesetz verletzen, für unverbindlich erklärt, ohne selbst eine Superiorität über den Staat zu beanspruchen. Die Thesen 77 und 78, welche die staatliche Kultusfreiheit betreffen, halten die Berechtigung eines „katholischen" Staates auch für unsere Zeit aufrecht, sie bestreiten aber damit nicht die Zulässigkeit anderer, paritätischer Staaten. Sie weisen eine unterschiedslose Freiheit aller Kulte zurück, wie sie der radikale Liberalismus theoretisch fordert, wie sie aber tatsächlich nicht einmal das freie Nordamerika duldet (Verbot der Vielweiberei der Mormonen).

Die gerechte Würdigung der heutigen kirchenpolitischen Weltlage führt ebenso wie die unbefangene Betrachtung der mittelalterlichen Verhältnisse auch den modernen Denker zu einer Herabstimmung der starken Verdammungsurteile, die Halbwisser über Ketzerverfolgung und mittelalterliche Glaubenstyrannei zu fällen

pflegen. Nicht ohne Grund erinnert der belgische Jesuit Vermeersch in seiner Monographie über die Toleranz an so vieles Rückständige und Inhumane unserer Zeit, das man nach Jahrhunderten vielleicht mit ähnlicher Emphase als rohe und traurige Entstellung des christlichen Lebensideals brandmarken wird, z. B. den Militarismus und den Krieg. Alle vernünftigen Katholiken stimmen heute wohl darin überein, daß die Neuzeit in der ganzen Frage einen hocherfreulichen Fortschritt über das Mittelalter aufweist, einen Fortschritt, der zugleich eine Wiederannäherung an die Praxis der ältesten Kirche bedeutet. Und diese echte und schöne Errungenschaft hat im katholischen Bewußtsein und Leben unserer Tage eine sicherere Heimat und Pflegestätte gefunden als bei den blinden Anklägern der alten Zeit und Aposteln der Gedankenfreiheit.

Vermeersch erinnert auch an das Vergebliche so mancher Gewaltmaßregeln, und an die Last der Vorurteile, die daraus für die Kirche erwachsen ist; er weist hin auf den weit schöneren Triumph, den sie mit den inneren Werbekräften der Predigt, der Wissenschaft, der Gnade und Liebe erreicht. „Während die äußeren Stützen schwinden, fühlt die Kirche ihre innere Stärke wachsen; in dem Maße, wie die Regierungen sich weigern, sie ins Schlepptau zu nehmen, entfaltet sie voller ihre schimmernden Segel; und was sie an Eindruck physischer Kraft verliert, das gewinnt sie durch das Ansehen moralischer Kraft, das für alle nach Klarheit und Frieden strebenden Herzen soviel erhabener, rührender und anziehender ist.“ Heute ist die Irrlehre nicht mehr das soziale Vergehen, das sie ehemals war, „weil die Einheit der Religion nicht mehr die Grundlage unserer Gemeinwesen ist. Wenn man die sozialen Verhältnisse einer bestimmten Epoche notwendig heranziehen muß, um die Strenge der jeweiligen Strafen zu erklären und zu begründen, so kann der Katholik ebensogut wie der Ungläubige sagen, daß die Häresie heute nicht mehr mit dem Tode bestraft werden darf. Ja, angesichts der Milderung der Sitten und der Umwandlung der Ideen dürfen wir voraussehen, daß dies niemals wieder der Fall sein wird; wir müssen demnach Strafen, die fortan ungerecht und unverdient sein würden, für immer den Abschied geben.“[153])

Eine besondere Bedeutung haben seit dem Weltkriege die Fragen des Völkerrechts erlangt. Allzulange hatte die Rechtswissenschaft und Ethik die Behandlung dieser Probleme vernachlässigt, allzulange hatte sie besonders die christlichen Grundsätze und die ältere katholische Literatur hierzu übersehen, wie u. a. J. Kohler ehrlich anerkannt hat.

Staat und Volkstum.

Unter Volk oder Nation versteht man nicht selten das „Staatsvolk“, d. h. die ganze, oft national gemischte Bevölkerung eines Staates. Im engeren Sinne bezeichnet das Wort die

auf der Stammes- oder Blutsverwandtschaft, auf gemeinsamer Sprache und Sitte fußende Gemeinschaft von Menschen. Die große allgemeine Menschheitsfamilie weist eine Verschiedenheit von Rassen und eine noch stärkere Mannigfaltigkeit von Völkertypen auf. Bei ersteren treten die körperlichen Unterschiede greifbar hervor; bei letzteren sind diese weniger aufdringlich, aber die rassenmäßige Sonderart wird ergänzt und verstärkt durch die Eigenart der Sprache und Geschichte, der Erinnerungen und Lebensbeziehungen, der Sitte und Kultur. Wie im Kreise einer Familie die verschiedene Begabung und Gemütsrichtung der Kinder belebend wirkt, so gehört auch im Ganzen der Menschheit der verschiedene Charakter der Völker zum wahren Reichtum des Lebens. Nur so entfalten sich alle Anlagen des Menschenwesens, nur so entstehen Spannungen und Unterschiede, die den Wettbewerb der Kräfte, die Teilung der Arbeit, den Austausch der Kulturgüter, die dramatische Bewegung in der Geschichte herbeiführen. Das Entstehen eigenartigen Volkstums hat ebenso große Bedeutung für das innere Leben der Nation; ähnlich dem Elternhause mit seiner Wärme und Poesie, seiner schützenden Macht und sittlichen Weihe, hält das Vaterland uns gefesselt durch ernste Erinnerungen und erhebende Eindrücke, läßt es unser äußeres und seelisches Wesen in einem einheitlichen, triebkräftigen Boden festwurzeln.

Das Christentum hatte zunächst die Aufgabe, den feindseligen Egoismus, der im alten Heidentum die Völker trennte und alle Fremden und Ausländer zu Feinden und Barbaren stempelte, zu bekämpfen und die weltumfassende Einheit der Wahrheit, Liebe und Gotteskindschaft zu begründen. Diese höhere Gemeinschaft des Geistes und der Gnade sollte jedoch die natürlichen Verschiedenheiten der Völker nicht antasten, vielmehr alle Gaben der Natur, alle Vorzüge und Rechte des bodenständigen Volkstums zu einem reichgegliederten Organismus verbinden. Das Sprachenwunder am Pfingstfeste, bei dem der eine Gottesgeist in zerteilten Zungen erschien, die eine Predigt „jedem in seiner Sprache“ erklang, wies prophetisch darauf hin, daß die Kirche nur einen solchen Universalismus anstrebt, der zugleich die Bürgschaft einer gerechten Pflege

alles Nationalen ist. Der himmlische Staat, so bemerkt der hl. Augustin, „beruft aus allen Völkern seine Bürger, sammelt aus allen Zungen seine Pilgergemeinde. Ihn kümmert nicht, was sich in den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen . . . Verschiedenes findet; ihm ist es eigen, nichts davon aufzulösen oder zu zerstören, sondern im Gegenteil es zu wahren und zu befolgen; dieses Verschiedene der verschiedenen Nationen bleibt hingeordnet auf den einen, gemeinsamen Zweck des irdischen Friedens, solange es der Religion des einen, höchsten und wahren Gottes nicht im Wege steht. Der himmlische Staat verwertet also auf seiner irdischen Pilgerschaft den irdischen Frieden; er schätzt und begrüßt die Willenseinigung der Menschen bezüglich alles Natürlichen, soweit es möglich ist ohne Schaden für Frömmigkeit und Religion".[154]) Die alte Kirche hat sich durch den Kosmopolitismus der Stoa nicht zu einer verschwommenen, charakterlosen Gleichgültigkeit gegen Vaterland und Volkstum verleiten lassen; sie hat edlen Patriotismus gepflegt, nationale Sonderart geschont und deren Recht sogar im Kultus anerkannt; sie hat nach der Völkerwanderung durch ihre Glaubensboten und Bischöfe das Aufblühen neuer, christlicher Völker unmittelbar angebahnt und gefördert.[155]) Die Kirche nimmt im Mittelalter, ohne auf die eigene Selbständigkeit und Einheit zu verzichten, germanische Rechtsgedanken in sich auf, zeigt in ihren großen Persönlichkeiten und Kulturwerken enges Verwachsensein mit Land und Leuten; sie spricht auch in ihrer gelehrten und volkstümlichen Literatur von der Vaterlandsliebe als von einer heiligen und wichtigen Pflicht. Das deutsche Nationalbewußtsein ist im Mittelalter schon durch das Kaisertum auf eine Höhe gehoben worden, von der es nachmals in der Zeit der Glaubenskämpfe und des Fürstenabsolutismus naturgemäß herabsinken mußte. Auch beim Erstarken des Nationalgefühls zur Zeit Napoleons haben wir das eigentümliche Bild vor uns, daß große Dichter wie Goethe in ihrer Bewunderung der reinen Humanität und des Genies kein Herz hatten für die Schmach Deutschlands und für die ringende Volksseele, daß aber katholische Männer wie Görres, Fr. v. Schlegel, die Stolberg, Eichendorff, Adam Müller u. a. begeistert für die Ehre und Größe des deutschen Volkes eintraten.

Das Volk im bezeichneten Sinne, die nationale Einheit, ist vom Staate, von der politischen Einheit, deutlich verschieden. Der physische Einheitsfaktor liegt bei der Nation in der Blutsgemeinschaft, beim Staate in der gesammelten, selbständigen Macht des Volkes; der geistige Einheitsgrund dort in der Gleichheit der Sinnesart, Sitte und Sprache, hier in der Einheit der Verfassung, des Rechtes und der öffentlichen Interessen. Dem nicht staatlich geeinten Volke fehlt noch die machtvoll gebietende und leitende Autorität, ebenso die klar umschriebene Norm des Gesetzes; der „Volkswille", der „nationale Instinkt", das „unabweisbare nationale Lebensbedürfnis", das alles sind zu vieldeutige Instanzen, um als feste und sittlich zuverlässige Norm für die Gesamttätigkeit dienen zu können. Auch die Güter, Ziele und Aufgaben der gemeinsamen Tätigkeit sind beim Staate leichter und sicherer zu bestimmen (das Recht des einzelnen und der Familie, öffentliche Sicherheit und Friede, Förderung des Wirtschaftslebens und des sozialen Ausgleichs usw.), während beim nationalen Bewußtsein meist mehr Wünsche und Hoffnungen als reale, unerbittliche Notwendigkeiten vorliegen. Ein großer Vorteil liegt offenbar in dem glücklichen Zusammenfallen von Staat und Volk; in solchen Staatswesen bleiben manche Anlässe innerer Reibung vermieden; die nationale Begeisterung erleichtert auch die notwendigen politischen Opfer; die aus Bluts- und Seelenverwandtschaft erwachsenen Bande der Pietät verstärken den staatlichen Gemeinsinn.

Eine unhaltbare Übertreibung dagegen enthält das besonders seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreitete Nationalitätsprinzip, nach dem jede Nation berechtigt sein soll, sich zu einem einheitlichen Staate zusammenzuschließen, auch unter Verletzung der historisch gewordenen Staatengruppierung. Dieses Prinzip ist praktisch und ethisch unhaltbar; es scheitert schon an der Unmöglichkeit, die stammverwandten Völker scharf zu sondern, ferner an der Macht der geschichtlichen Tatsachen und an dem berechtigten Lebenswillen der wirklich bestehenden Staaten, von denen ja die wenigsten reine Nationalstaaten sind. Der Versuch, den Grundsatz durchzuführen, würde zur Erschütterung aller politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse führen. Eine andere, rein willensmäßige Form des Nationalismus behauptet das Recht des ungehemmten nationalen Auslebens für solche Völker, die sich in Kultur und politischer Macht anderen Völkern überlegen fühlen; ihnen soll volle Selbstgesetzgebung, rücksichtslose Selbstbestimmung zustehen. Ein solcher Verzicht auf jede allgemeine Begründung, eine solche Verherrlichung des einfachen Selbstgefühls und Machtwillens ist ethisch noch weniger zu rechtfertigen. Wie die wahre Größe und Kultur des Einzelmenschen nicht in der Ungebundenheit, sondern in der Beherrschung seiner Triebe durch sittliche Grundsätze liegt, so besteht auch im Staate die echte Selbstentfaltung nicht im rücksichtslosen Egoismus, sondern in der durch allgemeine Rechts- und Wohlfahrtsideen gezügelten Verfolgung des Eigenzwecks. Die Leugnung des Rechts und

der Sittlichkeit für den internationalen Verkehr muß auf die Dauer auch die sittliche Grundlage des inneren Staatslebens zerstören, und zwar um so sicherer, je blendender ihre äußeren Erfolge sind (E. Zeller). Sie raubt aber der Menschheit vor allem das höchste Ideal, das die christliche Kultur dem Völkerleben geschenkt hat, den Ausblick auf die sittliche Verbrüderung und Verbindung aller Völker in einem friedvollen Menschheitsreiche, einen Ausblick, der gerade durch moderne Erscheinungen, durch den Weltverkehr und Welthandel, durch den allgemeinen Wissens- und Bildungsaustausch besonders nahegelegt werden sollte.

Weltkrieg und Weltversöhnung.

Durch den darwinistischen Entwicklungsgedanken hatte sich der triebhafte, unduldsame Rasseninstinkt in den Völkern so gesteigert, daß er in Verbindung mit der geschichtlich erwachsenen nationalistischen Selbstüberhebung und Entfremdung allmählich zu einer beständigen Gefahr kriegerischer Zusammenstöße geworden war. Der tatsächliche Ausbruch und Verlauf des Weltkriegs hat dann die heillose innere Unwahrheit und Brüchigkeit aller der Grundlagen, auf die der moderne Zeitgeist ein Völkerganzes hatte aufbauen wollen, ans Licht gebracht: weder die monistische Naturbetrachtung noch die gemeinsame Weltkultur, weder das positivistische Recht noch die Geistesmacht der Wissenschaft und Presse, weder die kriegerischen Rüstungen noch die friedlichen Interessen des Welthandels haben bei dieser gewaltigen Probe gehalten, was sie für die Einigung und den Zusammenhalt der heutigen Menschheit versprachen. Die Stimme des Gewissens und der Druck der elementarsten Not haben in diesen Jahren immer wieder aus allen Lagern z. B. das Vorhandensein eines natürlichen, ewigen Rechts im Völkerleben bezeugt; freilich zumeist nur dadurch, daß man den Gegner des schändlichsten Bruchs dieses Rechts anklagte; ganz ähnlich verhält es sich mit der praktischen Selbstwiderlegung anderer Ideen und Grundkräfte moderner Kultur.

Nun hat man ja freilich auch dem Christentum vorgeworfen, es habe im Kriege „versagt“, und dabei speziell an die „katholische Weltkirche“ gedacht. Allein dieser Vergleich ist verfehlt. Zunächst hat die Kirche gar nicht zu den „Weltmächten“ gehört, die vor dem Kriege die Regierungen und Parlamente beherrschten, die Weltpresse und das Großkapital in Händen hatten, an der Börse und in der Loge den Ton an-

gaben. Und soweit die Kirche tatsächlich eine moralische Weltmacht war und ist, hat sie gegen „diese Welt", gegen die Auswüchse eines gottentfremdeten Weltsinns offen angekämpft; ja sie hat bereits durch Leo XIII. auf die in ihnen liegende Gefahr für den politischen Weltfrieden mahnend und beschwörend hingewiesen. Gerade wegen dieser echt sittlichen und christlichen Einstellung ist der Hl. Stuhl auch in und nach dem Kriege von den entscheidenden Beratungen der Großmächte ferngehalten worden. Sodann aber zeigt der geschichtliche Verlauf der Katastrophe, daß die Kirche als solche alles getan hat, um den von dunkeln Mächten entfachten Weltbrand zu löschen und zu lindern, wenn dies auch bei den Katholiken der kriegführenden Nationen erklärlicherweise nicht immer ungemischten Widerhall fand. Die lautere, ergreifende Friedensliebe Pius X., Benedikts XV. und Pius XI. ist in der Welt unbestritten. Vor allem hat die Größe und Weisheit, mit der Benedikt XV. mitten im Toben des Krieges die christlichen Grundsätze des Rechts, der Vernunft, der Billigkeit und Liebe geltend machte, sowie das unermeßliche Liebeswerk, das er und sein Nachfolger an der von Wunden, Hunger und Not zerfleischten Welt väterlich geübt haben, die Bewunderung und den Dank der ganzen Menschheit geerntet. Was die Staatsmänner und die zerklüftete öffentliche Meinung der Völker anfangs nicht einsehen wollten, die Unentbehrlichkeit des Papsttums als einer absoluten Friedensmacht, eines übernationalen Horts christlicher Gerechtigkeit und Liebe: das hat sich inzwischen mehr und mehr als die stillgereifte Frucht des tatsächlichen Wirkens unserer Oberhirten von selbst eingestellt!

Diese hohe, unparteiische Stellung über den nationalen Gegensätzen und diese positive Begabung zu lebenskräftiger Friedenspolitik stammt aber aus dem Grundwesen des Christentums als universaler Religion und der Kirche als katholischer, d. h. weltumfassender Kirche. In ihr leben noch die Kräfte einer wahrhaft universalen Geisteskultur, die nicht nur das Enge und Gegensätzliche im Völkerleben abstreift und ausgleicht, sondern auch im christlichen Dogma eine unerschöpfliche, positive Grundlage gemeinsamen Denkens, Fühlens und Arbeitens vermittelt; während das, was die Wissenschaft heute

über Lebensziel und Menschenwürde, über Ehe, Familie und Religion vorträgt, meistens nur ausreicht, eine überlieferte Sitte und Kultur aufzulösen, nicht aber, eine neue Grundlage des Geistes- und Gesellschaftslebens zu schaffen. Der Glaube der Kirche tritt an die Menschen heran als allgemeingültige Wahrheit; in ihrem Credo erklingen die Stimmen der Völker, in ihm wachen die ältesten Überlieferungen der Menschheit wieder auf. In ähnlicher Weise wendet sich ihre Predigt der Sittlichkeit und des Rechts an den Grundzug des natürlichen Gewissens; sie faßt den Ertrag der sittlichen Erfahrung aller großen Denker zusammen und stellt ihn unter die Autorität des göttlichen Wortes; sie bestätigt auch inhaltlich alles Edle in der Menschennatur, den Adel der Gottähnlichkeit im rohesten Wilden, das natürliche Recht auch der Schwachen und Unterdrückten, die Kulturfähigkeit aller Rassen und Stämme. Im rechten Christentum lebt und webt ein Geist der Liebe und des Seeleneifers, stark genug, die gegensätzlichen Interessen der Nationen zu überbrücken; eine Liebesgesinnung, die auch die nichtzivilisierten Völker wirksamer für die abendländische Gesittung gewinnt als der wirtschaftliche Weltverkehr es kann und will, weil sie nicht nehmen, sondern geben, nicht ausbeuten, sondern bereichern und beglücken will. Mit den Weltreisenden, die dunkle Erdstriche erforschen, müssen apostolische Männer hinausgehen, um das Licht des Evangeliums in die heidnische Finsternis zu tragen; auf den Wegen der Handelsleute, die eigenen Gewinn und Nutzen suchen, müssen die Füße derer erscheinen, „die den Frieden verkünden", die ihre Habe und sich selbst freudig hinopfern, um Seelen für den Himmel zu gewinnen, — und solche Helden des Seeleneifers, der bedürfnislosen und rastlosen Liebe hat die Kirche zu Tausenden in ihren Orden zur Verfügung. Das Gnadenleben der Kirche, die „eine Taufe", die alle erneuert, das „eine Brot", von dem alle essen, das eine Opfer, das „vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang" dargebracht wird, läßt die ganze Menschheit als eine übernatürliche Lebensgemeinschaft erscheinen, als den einen mystischen Leib des Herrn mit vielen Gliedern. Bei der Feier des Gottesdienstes werden diese universalen Gedanken immer von neuem wach, hier schweigen die Gegensätze der

Stände, Kasten und Rassen vor dem Bewußtsein der einen Gotteskindschaft und Himmelshoffnung. „Jetzt aber seid ihr, die einst ferne waret, nahe geworden im Blute Christi. Denn Er ist unser Friede, der aus zweien eins gemacht und die Scheidewand der Verzäunung, die Feindschaft, eingerissen hat. . . . Er ist gekommen und hat den Frieden verkündet euch, den Fernen, und Frieden den Nahen; durch ihn haben beide in einem Geist Zutritt zum Vater. . . . Er ist der Eckstein, in dem der ganze Bau einig sich zusammenfügt und emporwächst zum heiligen Tempel im Herrn!“ (Eph. 2, 13 ff.)

Der christliche Universalismus.

Der unverkennbare Zug zum Universalismus und Pazifismus, der durch die moderne Literatur und Geisteswelt geht, erweckt einstweilen noch wenig Hoffnung für die Heilung der heute so unleidlichen Verhältnisse. Die bekannten Sammlungen religiöser Schriften aus allen Zeiten und Völkern stiften in der Leserwelt mehr Verwirrung als Schulung zu weitherziger, apostolischer Denkweise; die Erfahrung und Kundgebungen von Weltreisenden wie Keyserling und R. Tagore sind direkt geeignet, die Energie des positiv-christlichen Glaubens- und Missionssinns einzuschläfern, sie fördern auch in natürlichen Wahrheits- und Rechtsfragen nur eine vornehme, aber allzu lässig-quietistische Geisteshaltung. Die praktischen Pazifisten zeigen sich um so entschiedener im Angriff, im Kampf gegen die bisherige Politik und Kriegsethik; aber ihre Kampfesweise wird oft getrübt durch Leidenschaftlichkeit, sie übersieht offenbare Tatsachen des Seelen- und Völkerlebens und schießt so meist über das Ziel hinaus. Erst recht erweist sich der Pazifismus, soweit er im Fahrwasser der modernen Philosophie und Ethik schwimmt, als unfähig, eine sichere und großzügige Aufbaupolitik zu treiben, weil ihm die klare Erkenntnis der höchsten Lebensziele und der naturrechtlichen Grundlagen für Ehe, Eigentum, Autorität und Gesellschaft abgeht, weil auch das Wahre und Edle bei ihm untersinkt in dem Gewoge verschiedenster gefühlsmäßiger Meinungen. Man merkt es bei solchen Fragen: Je weiter eine Bewegung ihre Ziele absteckt im Raume, in der Ausbreitung und Wirkung auf die Menschheit, um so tiefer muß ihre Weisheit der Zeit nach bewurzelt sein in den Erfahrungen der Menschheit;

sonst mag sie zwar anregen und aufrütteln, vermag aber nichts Dauerndes zu schaffen. Das ist der Vorzug der christlichen Religion, der katholischen Kirche vor der modernen Friedensbewegung; auch sie stößt zwar in ihrer Bemühung auf ungeheure Hindernisse, auch ihre Fortschritte sind langsam und unscheinbar; aber sie bewahrt dennoch Mut und Zuversicht, Ruhe und Besonnenheit, weil sie aus der Fülle überirdischer Erleuchtung und ältester Menschheitserfahrung schöpfen kann: „Patiens, quia aeterna!“

Anmerkungen.

Außer den größeren Handbüchern der Apologetik (Hettinger, A. Weiß, Schanz) und den Darstellungen der Kulturgeschichte — von katholischem Standpunkte sind die von G. Grupp und J. Nikel empfehlenswert — sind als speziellere Schriften aus neuerer Zeit zu nennen: A. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1.—12. Auflage 1902. Derselbe, Katholisches Christentum und moderne Kultur 1906. J. Mausbach, 1905. Aus katholischer Ideenwelt 1921. G. Goyau, Autour du Catholicisme sociale, 1—5. Serie, Paris 1897—1912. C. S. Devas, The Key of the Worlds Progreß London 1906. H. Rost, Die Kulturkraft des Katholizismus 1915. Von liberal-protestantischem Standpunkte geschrieben ist K. Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur 1908.

Zur Einleitung vgl. die übrigen Traktate des Gesamtwerkes: Religion, Christentum, Kirche; was die sittliche Größe und Fruchtbarkeit der Kirche angeht, besonders Kirsch, Die Geschichte der Kirche, ein Zeugnis ihrer höheren Sendung.

1. Kapitel.

1) Willmann, Didaktik I[2], 101 ff.; derselbe, Geschichte des Idealismus III[2], 775 f. Vgl. Pohle, Kultur im Staatslexikon III[3] 539 ff.

2) Augustin, Retract. I c. 7, 5. De contin. n. 25. Enarr. in ps. 138, n. 27.

3) E. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewußten III[10], 33.

4) Hilty, Schlaflose Nächte 1903, 60. Newman, Die gegenwärtige Stellung der Katholiken in England 1853, 356.

5) Augustin. De Civ. Dei 1. 22. c. 22. Enarr. in ps. 73, 3.

6) Conc. Vatic. sess. 3. c. 4. (Denz. Enchir.[11] 1799).

7) Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen 1912, 979.

8) J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5], 247 ff. W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 1900. Mannigfache Geständnisse protestantischer Theologen zeigen deutlich, daß die objektive Würdigung aller Kulturwerte für die katholische Ethik viel natürlicher ist als für die echt protestantische (vgl. die Äußerungen von Schiele, Hunzinger, Gogarten

in der Christl. Welt (1908, 903 ff.; 1915, 916; 1920, 791) und E. Troeltsch, Augustin, Die christl. Antike und das Mittelalter, 96 f.)

2. Kapitel.

Vgl. im allgemeinen die oben genannten Schriften von Ehrhard und Devas neben der älteren von J. Balmes, Protestantismus und Katholizismus in ihren Beziehungen zur europäischen Zivilisation 1861; sowie H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie II (1909), 708 ff.

9) S. darüber unten 7. Kapitel. Ein gewisses Interesse haben auch die zahlreichen Urteile Fr. Nietzsches über den angeblichen Vorrang der romanischen Kultur gegenüber der deutschen.

10) W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben 1911, 15.

11) Vgl. Hochland, 6. Jahrgang, Bd. 2, 364.

12) Paulsen, System der Ethik[6], II, 90. 94.

13) Sell, a. a. O. 271.

13) Ebd. S. 274. K. Burdach, Deutsche Renaissance 1916, 21 ff.

15) Vgl. K. Lamprecht, Deutsche Geschichte VIII (1. 2), 93. 111. 164 ff.

16) Jostes, Aus Altflandern 1907, 30.

17) Sell, a. a. O. 200.

18) Sell, 272; v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (1897), 569; vgl. ebd. 391.

19) W. H. Riehl, Die deutsche Arbeit[3] (1883), 282.

20) Vgl. die Aufsätze von Kuhn und Oehl bei Scheuber, Kirche und Reformation 1907.

21) Die Parität in Preußen[2] (1899), 4 ff.

22) Vgl. noch W. Lossen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preußen 1901. H. Rost, Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken 1911. Brüning, Der Anteil der katholischen Frauenwelt an der höheren Bildung in Deutschland. Christl. Frau X (1912), 293 ff. 325 ff. J. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes (1911 ff.).

23) Vgl. Meinertz-Sacher, Deutschland und der Katholizismus, 1918; G. Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und Katholizismus, 1922.

3. Kapitel.

24) M. Deutinger, Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes III (1867), 338 f.

25) Augustin, De Gen. ad. litt. 8 n. 17. De ver. relig. n. 50.

26) Wundt, Ethik[3] (1903) II, 118 f.

27) Macaulay, Geschichtl. und biograph. Schriften (Leipzig 1853) Bd. 4, 63 ff.

28) Goethe, Gespräche mit Eckermann, 23. November 1828.

29) Leo XIII. Rundschreiben über die christliche Staatsordnung (Freiburg 1885), 43 f.

30) Conc. Vatic. sess. 3. cp. 4.

31) F. W. Foerster, Autorität und Freiheit (1910), 91 f.

32) H. Newman, Vorträge und Reden, an der katholischen Universität zu Dublin gehalten (Köln 1860), 361 f.

33) Einige Ansichten des hl. Thomas wurden 1277 durch die Bischöfe von Paris und Canterbury verurteilt; vgl. Kirchenlexikon, Thomas von Aquin, XI, 1659 und Endres, Thomas von Aquin (1910), 67.

34) G. Spicker, Vom Kloster ins akadem. Lehramt (1908), 8 f.

35) E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, III[10], 491 ff.

36) Gibbons, Der Gesandte Christi (1902), 172.

37) Vgl. noch M. Deutinger, Der Geist der christl. Überlieferung (1851), II, 1—65. H. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts[7] (1899).

4. Kapitel.

Im allgemeinen vgl. F. Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen (1909). F. Niebergall, Person und Persönlichkeit (1911).

38) Burdach a. a. O. 46.

39) Thom, S. theol. I, qu. 29. a. 3.

40) Goethe, Tagebuch (zum 13. Mai 1780).

41) Goethe, Westöstlicher Divan, Buch Suleika.

42) Goethe an Eckermann am 17. Februar 1832.

43) W. Foerster, Mitteilungen des Vereins von Freunden der Astronomie XX (Berlin 1910), 36.

44) Thomas S. theol. II II q. 10 u. 11.

45) Augustin, Contra Faustum I. 22. n. 70. Vgl. Dante, Purgatorium, 30, 118 ff.

5. Kapitel.

Zum Ganzen vgl. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft[2] 1911.

46) Bezeichnend ist, wie der Freidenkerführer E. Horneffer auf dem Monistenkongreß 1911 von Nietzsche und seinem Individualismus abrückte, weil dieser die Zersetzung aller Kultur herbeizuführen drohe und das Gespenst der Anarchie über die herrlichsten Blüten der Kultur heraufbeschwörten. J. Bloßfeldt, Der erste internationale Monistenkongreß, Leipzig 1912, 148 ff.

47) Frau von Stolberg bei Janssen, Leop. v. Stolberg[3], 468.

48) Kant an Jacobi (Jacobi W. W. III, 523).

49) Vgl. Christliche Welt, Jahrgang 1911, 763.

50) Lessing, Brief an Mendelssohn vom 9. Januar 1771.

51) Reg. Schultes, Was beschwören wir im Antimodernisteneid? (1911), 82. J. Mausbach, Der Eid wider den Modernismus (1911), 17 f.

52) Bernard, De consideratione I, c. 9.

53) F. Krus, Zeitschrift für die kath. Theologie 1910, 563.

54) Vgl. auch J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5] 339 ff.

55) F. Krus, a. a. O. 564. Vgl. oben Bd. I, 144 ff.

6. Kapitel.

56) Vgl. Christliche Welt 1903, 170 ff.

57) Augustin, De mor. eccl. n. 3. n. 11.

58) Sell, a. a. O. 155 f.

59) Guardini, Vom Geist der Liturgie[12] 1922. — Geständnisse moderner Protestanten über den religiösen Vorzug des katholischen Gottesdienstes s. Christl. Welt 1914, 1088; 1919, 131; 1921, 254; ebenso Preuß. Jahrb. 1911, 426 ff. Vgl. auch den Artikel „Annäherungen" von E. Krebs, Kölnische Volkszeitung 1920, Nr. 147. 149. — Vgl. unten Anm. 119.

60) Luthers Werke (Weimar) 12, 253, 694 ff. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Kirchmann), 183 f., 234 ff.

7. Kapitel.

Reichhaltiges Material enthält die Apologie des Christentums von Alb. Weiß; nach der moralphilosophischen Seite hin Cathreins Moralphilosophie, Kneibs Monographien über die Jenseitsmoral, die „Lohnsucht", die „Heteronomie" der christlichen Moral, W. Schneiders oben (Anm. 8) zitiertes Werk.

61) D. F. Strauß Briefe (Bonn 1895), 465.

62) Windelband, Präludien[2] (1903), 331 f.

63) S. Hochland, 9. Jahrg. II, 333.

64) F. W. Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik[2], 97.

65) E. Sulze, Protest. Monatshefte 1914, S. 164.

66) Vgl. oben S. 106 ff. Mausbach, Aus kath. Ideenwelt 1921, S. 340 ff.

67) W. Lexis, Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik 1903, 249.

68) Krose, Religion und Moralstatistik 1906, S. 54 ff. — Derselbe, Kirchl. Handbuch 1910—1911, 279 ff. — K. Sell bemerkt (a. a. O. 273): „Zu dem allerfraglichsten dürfte die Abschätzung der ‚Kriminalität' der Konfessionen gehören. Die große Zahl der Gewaltsamkeitsvergehen im katholischen Oberbayern ist doch wohl nicht eine direkte Folge katholischen Glaubens, da man nicht zur Ehre Gottes Raufhändel anfängt, sondern der häufigeren Feiertage, der Rauflust, der Sorglosigkeit einer ebenso jähzornigen wie gutherzigen, freimütigen Landbevölkerung von scharfen Sinnen, treffendem Witz, feinem Kunstgefühl und stärkstem Unabhängigkeitssinn."

69) Weinand, Le Play im Staatslexikon[3] III, 834.

70) Nach einer Statistik von O. Eitner (Histor.-polit. Blätter 1912, Heft 9) fallen von den Wahlkreisen der Sozialdemokratie 88 Pro-

zent, von ihren Wahlstimmen 82 Prozent auf diejenigen Wahlkreise, die überwiegend protestantische Bevölkerung haben.

71) S. oben 87 f.

72) Lagarde, Deutsche Schriften (1891), 235, 302.

73) v. Schubert in Christl. Welt (1905), 97.

74) Lavater bei Rosenthal, Konvertitenbilder I², 27. Wunderschön beschreibt Fr. Ratzel den Eindruck, den die Heiligengeschichten auf ihn als Knaben gemacht haben (Grenzboten 1904, IV, 102).

75) S. Steinhuber, Stimmen aus Maria-Laach Bd. 68 (1905), 1 ff.

76) S. Stimmen aus Maria-Laach Bd. 67 (1904), 594.

8. Kapitel.

Im allgemeinen vergl. Meinertz-Sacher a. a. O. Bd. I, Das Geistesleben.

77) F. J. Schmidt, Der Niedergang des Protestantismus. Berlin 1904, 5 ff.

78) S. oben S. 41 f.

79) Fr. Paulsen, Die deutschen Universitäten (1902), 43 f.

80) O. Kämmel in Grenzboten (1909), IV, 411.

81) Paulsen a. a. O. 535.

82) Goethe, Gespr. mit Eckermann, 4. Febr. 1829.

83) Paulsen a. a. O. 537.

84) A. Comte, Cours de philos. posit. V, leçon 54.

85) K. Schirmacher in „Ein Volk, eine Schule" I (1907), 114.

86) K. Jentsch in Grenzboten 1909, IV, 404.

87) O. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur² 1906; K. A. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft³ 1912; A. Müller, Der Galilei-Prozeß 1909.

88) O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen I, 1882, 17. — Vgl. auch H. Driesch, Wirklichkeitslehre 1917. Weiter das oben (5. Kap.) genannte Werk von Donat und Vermeersch, La tolérance 1912, 316 ff.

89) Vgl. Bd. I, 148 ff. So schließt die rationalistische Annahme der Unmöglichkeit des Wunders sofort die geschichtliche Tatsächlichkeit eines Wunders aus, während die philosophische Annahme seiner Möglichkeit die Frage nach der geschichtlichen Tatsache offen läßt.

90) S. die oben Anm. 51 genannten Schriften und Marx, Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung 1911.

91) Akten des 5. Internat. Gelehrtenkongresses zu München 1901, 139.

92) Friedmann, Über Wahnideen im Völkerleben (1901), 246. — R. Paulus, Hexenwahn und Hexenprozeß 1910. A. Manser, Thomas v. Aquin und der Hexenwahn. Divus Thomas, Jahrgang 1922.

9. Kapitel.

Zum Ganzen vgl. Jungmann, Ästhetik[5] 1886. A. Wurm, Moral und bildende Kunst 1909. M. Künzle, Ethik und Ästhetik 1910. W. v. Kügelgen, Drei Vorlesungen über Kunst 1902. J. Müller, Philosophie des Schönen[2] 1912. F. Wagner, Kunst und Moral 1917.

93) Thomas, S. theol. I. q. 5a 4. ad 1. I, II q. 27a 1. ad. 3.

94) Schiller, Die Künstler. Vgl. Herder, Humanitätsbriefe 7: „So gewiß ist's, daß nichts bleibend schön sein kann als das Wahre und Gute." Grillparzer, An der Wiege des Kindes: „Das Schöne hat einen ewigen Mahner an der Seite, der leise ruft: Zerstör' mich nicht! Das Schöne, es ist gut, und schön das Gute!" Kügelgen (a. a. O.): „Das Schöne ist die Identität des Wahren und Guten in der Erscheinung."

95) Vgl. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie" 1913, 370 f. H. Scholz, Religionsphilosophie 1921, 246 f.

96) Vgl. hierzu Mausbach, Theol. Revue 1911, 589. Willems, Instit. philos. 1906 I, 543 ff.; 559 ff.

97) Vgl. M. Ettlinger, Hochland I (1903) 1, 445.

98) K. Wörmann, Was die Kunstgeschichte lehrt, 1894, 127 ff.

99) Kreitmaier, Stimmen der Zeit Jahrg. 1921 und ff. Boving, Kirche und moderne Kunst, 1922. Roselieb, Die Zukunft des Expressionismus 1921. Hausenstein, Die Kunst in diesem Augenblick, 1920. Der große Komponist M. Reger äußerte einmal: „Der große, an und für sich prachtvolle Begriff ‚inneres Erleben' hat in unreifen Köpfen verheerend gewirkt; man hat in gewissen Kreisen fast verlernt, daß Kunst von Können kommt."

100) Vgl. Volkelt, Kunst und Volkserziehung, 1911.

101) Wundt, Ethik[3] 1903, 182.

102) Vgl. K. Muth, Franz von Assisi und die Kunst, Hochland 1918/19.

103) Wörmann a. a. O. 38, 40.

10. Kapitel.

Zum Ganzen vgl. Rösler, Die Frauenfrage[2] 1907. Mausbach, Die Stellung der Frau im Menschenleben[7] 1906. L. Becker, Die Frauenbewegung 1911. Böckenhoff, Reformehe und christliche Ehe 1912.

104) Sell a. a. O. 146. 268. Mar. Weber in Frauenbewegung und Sexualethik (Heilbronn 1909), 30.

105) Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II, 162. 174 f. Demnächst erscheint Tischleder, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus, 1923.

106) Vgl. Catech. Roman. II, cp. 8, q. 13: „Der erste Grund (der Ehe) ist die auf Grund des natürlichen Verlangens erstrebte und in der Hoffnung auf gegenseitige Hilfe geschlossene Gemein-

schaft der Geschlechter, damit der eine, durch den Beistand des andern gefördert, die Lasten des Lebens leichter tragen und die Schwäche des Alters überstehen kann. Der zweite ist das Streben nach Fortpflanzung, und zwar nicht so sehr, um Erben der Glücksgüter und Reichtümer zu hinterlassen, als vielmehr, um Glieder des wahren Glaubens und der Religion heranzubilden."

107) Luthers Werke (Weimar) 12, 93 f., 105, 114, 141. — Auch Kant schiebt die Hauptzwecke der Ehe zurück, die Kindererzeugung und die geistige Liebesgemeinschaft; die Ehe ist ihm der Vertrag, der den Geschlechtsgenuß so eindämmt, daß jeder Gatte für sich auch Vernunftwesen bleibt (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre §§ 24, 25).

108) Joh. Müller, Beruf und Stellung der Frau[3] (1906), 24, 30, 50, 158, 230 f.

109) A. Germain, S. Colette (Paris o. J.), 305 ff.

110) Frauenbewegung und Sexualethik (Heilbronn 1909), 40, 100, 116. Vgl. auch die Äußerung G. Bäumers in der Frankfurter Zeitung 1910, 295: „Es ist das Wesen des Sittlichen im Geschlechtsleben dieses, daß das Höchstsittliche zugleich das Höchstindividuelle ist."

111) Augustin, De bon. coniug. n. 3, 4.

112) Derselbe, De nupt. et conc. I. n. 17.

113) Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik 113.

114) Rost a. a. O. (s. o. Anm. 22) 142. Hier auch der Nachweis, daß der Grund der größeren Fruchtbarkeit nicht im Slaventum liegt.

115) J. Wolf, Die Volkswirtschaft der Gegenwart und Zukunft 1912, 297.

116) E. Key, Über Liebe und Ehe[8] (1905), 241. Frauenbewegung und Sexualethik 121, 127.

117) Tatsächliches hierüber bei H. Lange, Die Frauenbewegung (1908) 94 und M. Gruber, Mädchenerziehung und Rassenhygiene 1910.

118) H. Lange a. a. O. 66 ff. Frauenbewegung und Sexualethik 97, 173. Vgl. die Literaturangaben und die treffliche Widerlegung bei Böckenhoff, 84 ff.

119) Rösch, Christliche Welt 114, 1088. S. auch Pöhlmann, ebd. 1916, 118. Vgl. oben Anm. 59.

120) Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf[7] 1910, 91 ff.

121) H. Lange a. a. O. 80. Vgl. Mausbach, Die Stellung der Frau, 68 ff. Das Wahlrecht der Frau 1919. F. Imle, Die Frau in der Politik 1920. H. Dransfeld, Frauenberuf und Frauenarbeit 1918 (Meinertz-Sacher II, 257 ff.).

11. Kapitel.

Zum Ganzen vgl. H. Pesch, Ethik und Volkswirtschaft 1918. Cathrein, Moralphilosophie II[5], 132—310. F. Walter, Kapitalismus, Sozialismus, Christentum 1906. Fr. Keller, Unternehmung und Mehrwert 1912. Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee 1921.

122) Lagarde, Deutsche Schriften 119.

123) Goethe, Die natürliche Tochter I, 5.

124) Newman, Vorträge über die gegenwärtige Stellung der Katholiken in England (1853), 344.

125) Vgl. Bäumker, Rousseau im Staatslexikon[3], 729 f.

126) Cavagnis, Inst. iur. publ. eccl. I[3] n. 50.

127) Augustin, Enarr. in ps. 83 n. 8.

128) Augustin, Sermo 50 n. 4.

129) Thom. S. theol. II II q. 67 a. 2.

130) Augustin. Sermo 50, n. 6, n. 4.

131) Rerum novarum (Ausg. Herder p. 11. 13).

132) H. Pesch, Ethik und Volkswirtschaft, 52. 61. 69 ff.

133) Troeltsch, Religion und Wirtschaft 1913. Scheler, Vom Ewigen im Menschen 1912, 124 ff. A. Pieper, Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau 1920.

12. Kapitel.

Im allgemeinen J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 1872. A. Weiß, Apologie des Christentums, 4. Bd.: Soziale Frage und soziale Ordnung[3], 1897. Böckenhoff, Kath. Kirche und moderner Staat 1911. v. Hertling, Kl. Schriften zur Zeitgeschichte und Politik 1897. Cathrein, Moralphilosophie[5], 2. Bd. 1911. J. Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner[5].

134) Vgl. z. B. R. v. Ihering, Der Zweck im Recht[4] (1904 f.) II, 126. K. Lamprecht, Deutsche Geschichte VIII (1, 2), S. 22.

135) v. Ihering a. a. O. I, 227 (vgl. 240, 247).

136) Ebd. 49, 226.

137) Thom. S. th. I. q. 21, a. 1 ad 3.

138) A. Weiß a. a. O. 656 f.

139) Cathrein a. a. O. 525 ff. v. Hertling, Staatslexikon[3] IV, 1369 ff. Castelein, Philos. moralis et socialis, Bruges 1899, 446 ff.

140) Leonis XIII. Allocutiones, Epistulae, Constitutiones. Bruges 1898, V, 69.

141) Treitschke, Politik 1897, I, 15, 193. 232.

142) Augustin, In Joh. Ev. tr. 6, 26; Epist. 134, 1.

143) Augustin, De Civ. Dei 19, 16.

144) Thom., In Epist. ad Rom. c. 13. Hergenröther a. a. O. I, 460. Cathrein a. a. O. II, 477 ff., 492 ff.

145) Leo XIII., Encycl. Immortale Dei (ed. Herder), 11.

146) Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, 1923.

147) Thom. S. th. I, q. 96 a. 4. Vgl. Hergenröther a. a. O. A. Weiß a. a. O. 887 ff.

148) Denzinger, Enchir.[10], n. 333.

149) Leo XIII., Diuturnum illud 29; Immortale Dei 21 (ed. Herder).

150) Leo XIII., Diuturnum illud 15.

151) Böckenhoff a. a. O. 83.

152) Vermeersch, La tolérance. Louvain 1912, 108, 113.

153) Vermeersch, 366, 200.

154) Augustin, De Civ. Dei 19, 17. Vgl. zum Folgenden J. Mausbach, Nationalismus und christlicher Universalismus (Aus kath. Ideenwelt, 391 ff.). Schindler, Nationalität und Christentum, 1888. Haidegger, Der nationale Gedanke, 1900.

155) Vgl. Birt, Spätrömische Charakterbilder[2], 1920, 392.

Personenregister[1])[2]).

Die römischen Ziffern beziehen sich jeweils auf den betreffenden Band dieses Werkes.

A.

Aberkius III 96 (s. N. 1).
Acacius III 143.
Achelis, A. III 148.
Achelis-Flemming III 140 (s. N. 2).
Adalbert, Häretiker III 309.
Adalbert von Magdeburg III 220.
Adam, K. III 38 (s. N. 2), 49 (s. N. 22).
Adam von St. Viktor III 297.
Adams I 104 (s. N. 39).
Adickes III 488.
Adrian, J. I 104 (s. N. 39).
Aeby I 584, 587 ff., 676.
Aeschylus III 511.
Agassiz I 676.
Agatho, Papst III 137.
Agnesi, Gaëtana III 530.
Albani, Kardinal III 290.
Albertus Magnus I 544, III 284, 287, 379, 547.
Aldovrandi III 290.
Alexander II., Papst III 310.
Alexander VI., Papst III 133, 232.
Alexander d. Gr. I 441, 444, II 169, 318.
Alexander von Hales I 394, 544, III 205, 284.
Alfons von Liguori III 216, 226, 236.
Alfred d. Gr. III 416.
Allo III 175 (s. N. 2).
Aloysius von Gonzaga III 225.
Alsberg I 588.
Ambrosius von Mailand III 40 (s. N. 5), 201, 214, 236, 245, 297, 307, 416.
Ammon III 219.
Amort I 133.
Anaxagoras I 217.
Aniket von Rom III 47.
Ankermann I 680.
Anselm von Canterbury I 141, 450, 464, III 205, 215
Antonin von Florenz III 216.
Antonius, Heiliger III 219, 416.
Apollinarius der Jüngere III 296.
Apollonius von Tyana II 478.
Aristodemus I 217.
Aristoteles I 28, 45 (s. N. 12), 62, 49, 190 (s. N. 12), 191, 198, 205, 206, 217, 233, 245, 285, 315, 318, 354, 363, 461, 471, II 42, III 205, 284, 292, 360, 407, 409, 487, 501, 511.
Arnulf III 230.
Arrhenius, Svante I 246.
Athanasius von Alexandrien III 136, 141, 201, 214.
Atzberger, L. II 533 (s. N. 122).
Auerbach, F. I 206 (s. N. 21).
Augustinus I 7 (s. N. 2), 10, 28, 37, 60, 61, 63 (s. N. 20, 21), 71 (s. N. 23), 94, 120 (s. N. 48), 136, 141, 145 (s. N. 70), 152 (s. N. 76), 239, 257, 262 (s. N. 66), 265, 287, 292 (s. N. 86), 324, 346, 363, 393, 441, 467, 499, 594, 626, II 47 (s. N. 67), 93, 230, 489, III 142, 202 f., 214, 236, 277 (s. N. 11), 281, 283, 307, 351 (s. N. 2), 355, 359, 364 (s. N. 8), 366, 377, 397 f., 401 (s. N. 25), 412, 416, 422, 425, 427 (s. N. 45), 450, 451 (s. N. 57), 452, 468, 488, 514, 521 (s. N. 105), 524 (s. N. 111), 525 (s. N. 112), 526, 528, 540 (s. N. 127, 128), 546 (s. N. 130), 554, 558 (s. N. 142, 143), 560, 563, 569 (s. N. 154).
Azor I 133.

1) Der Name Jesus und die Namen der Verfasser der hl. Schriften sowie anderer historischen Persönlichkeiten sind nicht in diesem Personenregister angeführt. Soweit es für die allgemeine Übersicht nötig schien, sind diese Namen ins Sachregister aufgenommen worden.

2) (s. N.) = siehe Note.

B.
Babeuf III 537.
Bach III 514.
Bacher, W. III 115 (s. N. 3).
Bacon, Francis III 292, 380.
Bacon, Roger III 287, 293.
Bacon von Verulam I 191.
Baentsch, B. II 181.
Baer, E. von I 224 (s. N. 35).
Baethgen, F. II 181.
Bahrdt, K. Fr. II 328.
Bainvel I 160, 531.
Baldensperger, W. III 8 (s. N. 3), 11 (s. N. 5).
Banquos I 223.
Baraduc, Dr. I 511.
Barat, S. III 480.
Bardenhewer II 207 (s. N. 12), 251 (s. N. 36), III 46 (s. N. 16), 47 (s. N. 18), 80 (s. N. 2), 106 (s. N. 3, 4), 118 (s. N. 6).
Barolo, J. v. III 480.
Baron, Edw. III 217.
Baronius III 289.
Bartmann II 89 (s. N. 129), 415 (s. N. 65), 428, III 8 (s. N. 3).
Bartoli I 26.
Basilius von Cäsarea I 626, III 201, 214, 219 f., 245.
Basilius von Kappadozien III 281.
Bastian I 679.
Batiffol, P. II 165 (s. N. 247), III 15 (s. N. 1), 40 (s. N. 6), 47 (s. N. 19), 55 (s. N. 6), 116 (s. N. 5), 120 (s. N. 8), 147, 175 (s. N. 2), 181 (s. N. 3).
Battista, Gio. de Rossi III 290.
Bauer, Ad. III 45 (s. N. 14, 15).
Bauer, Bruno II 322, 334, 335, 356, 369, 436, 464, 511.
Baum I 600.
Bäumers, G. III 524 (s. N. 110).
Baumgartner, Alex. II 327 (s. N. 6).
Bäumker I 172, 283 (s. N. 79), III 537 (s. N. 125).
Baur, F. Chr. I 23, III 331.
Baur, L. I 160, 348 (s. N. 116), 361 (s. N. 123).
Bavinck-(Cuntz, H.) I 442 (s. N. 44), 531.
Beaumont, G. de III 373.
Bebber, van II 291 (s. N. 64), 302.
Beckedorff v. III 481.
Becker, J. B. I 487 (s. N. 79), 532.
Becker, L. III 581.
Beda III 351.
Beet, B. E. III 148.
Beethoven III 298, 419, 502.
Bellarmin III 60, 539.
Belleli I 395.
Belser II 202 (s. N. 70), 230 (s. N. 26), 309, 500 (s. N. 108), 505 (s. N. 110), 521 (s. N. 118), 524 (s. N. 119).
Benedikt IX. III 133.
Benedikt XIV. I 395, 493 (s. N. 85), 509 (s. N. 103).
Benedikt XV. III 446, 572.
Benedikt von Aniane III 220.
Benedikt von Nursia III 215, 220 f., 364, 416.
Bennewitz, F. II 181.
Benson, R. H. III 146.
Benzinger, J. II 107.
Berchmans, Joh. III 225.
Berengar III 205.
Bergh, van den II 479 (s. N. 95).
Bergmann, W. I 361 (s. N. 123), III 491.
Bergson I 76, 87.
Berkeley I 20, 30, III 292.
Bernard III 444 (s. N. 52).
Bernhard von Clairvaux I 112, 525, II 125, III 215, 221, 236, 297, 310, 379, 416, 444.
Bernhardin von Siena III 216.
Bernheim, E. I 484 (s. N. 75), 525 (s. N. 119), 517, II 192 (s. N. 3).
Bernheim, H. I 509 (s. N. 102).
Berthelon I 521.
Bertholet, A. II 181.
Berti I 395.
Bertrin I 532.
Beßmer, S. J. I 27 (s. N. 7), 361 (s. N. 123), 406 (s. N. 14), II 470 (s. N. 92).
Beth, K. I 512 (s. N. 106).
Beurlier III 62 (s. N. 3).
Bezold, C. I 696.
Bickell III 481.
Billart, J. III 480.
Binet I 406, 407 (s. N. 15).
Birgitta von Schweden III 216.
Birkner I 696.
Bismarck I 327, 444, III 364, 390, 419.

Blois, Dr. I 410.
Blondel I 26, 460.
Bloßfeldt, J. III 431 (s. N. 46).
Blötzer, J. III 73 (s. N. 7).
Blumenbach I 676.
Böckenhoff III 526 (s. N. 118), 562 (s. N. 151), 581.
Böcklin, A. III 507.
Boëthius III 282.
Böhme I 87.
Boeminghaus, E. III 45 (s. N. 14).
Boese II 305 (s. N. 72).
Bois, J. I 510 (s. N. 104).
Böissarie I 532.
Bonaccorsi II 224 (s. N. 24).
Bonald I 459.
Bonaventura I 394 (s. N. 9) III 215, 284, 297.
Bonifatius III 194, 220, 377, 416.
Bonifaz VIII. III 136, 138, 285.
Bonifaz IX. III 285.
Bonniot I 512 (s. N. 106), 532.
Bonomelli-Holzer III 146.
Borghesi, Bartol. III 290.
Bosch I 332 (s. N. 104).
Bosco, Don III 217, 226, 480.
Bossuet I 266, II 378 (s. N. 38), 380, 399 (s. N. 54), 400, 402, 404, 515 f., 517 (s. N. 113), 518 (s. N. 115), 519, III 44 (s. N. 13).
Boucher de Perthes I 582, 613.
Boule, M. I 589 (s. N. 10), 590.
Bourchany II 470 (s. N. 92), 476 (s. N. 93), 489, 500 (s. N. 108), 551 (s. N. 128).
Bourgeois, Th. III 146.
Bourget I 458.
Bousset, W. II 181, 255, 281, 346 (s. N. 18), 354, 417 f., 421, 422 (s. N. 72), 426 (s. N. 73), 459 (s. N. 84), 460 (s. N. 85), III 8 (s. N. 3), 380.
Boutroux, E. I 76, 203 (s. N. 18).
Bouwetsch I 93 (s. N. 34).
Brahe, Tycho III 294.
Braig, C. I 313 (s. N. 96), II 341, 342 (s. N. 15), 465 (s. N. 90), 494 (s. N. 106).
Branca I 242 (s. N. 44), 245 (s. N. 48), 335 (s. N. 119), 505, 588.
Brander, V. I 178 (s. N. 4), III 38 (s. N. 2).
Brandts, F. III 538.
Braun, K. S. J. I 330 (s. N. 103).
Bréal, M. I 613.
Brehm I 354.
Breuil, Abbe H. I 583 (s. N. 7), 605.
Bricout, J. III 175 (s. N. 2).
Broca I 676.
Brooke, Stopford II 560 (s. N. 130).
Brückner, M. II 81 (s. N. 120), 157 (s. N. 232), III 28 (s. N. 1).
Bruders, H. III 43 (s. N. 12), 47 (s. N. 17), 49 (s. N. 22), 88 (s. N. 2), 91 (s. N. 2, 3), 146.
Brüll, Andr. III 146.
Brüning III 393 (s. N. 22).
Brunetière I 445 (s. N. 48), 458, 460, III 401.
Bruno von Köln III 215.
Büchner I 175, 177, 354.
Buckle I 441.
Budde, K. II 181.
Buddha I 109, 400, II 479 ff.
Bugge, Chr. A. III 13 (s. N. 3).
Bultmann II 238 (s. N. 27a), III 41.
Bumüller I 588, 696.
Burckhardt, J. III 413.
Burdach, K. III 380 (s. N. 14), 417 (s. N. 38).
Busse, L. I 253 (s. N. 62).

C.

Cabanis I 178.
Caëtan, Kardinal I 598.
Caerularius III 320.
Caesar I 175, 441, II 168.
Calasanza, Jos. III 216.
Calvin I 109, 377, III 326, 328.
Camerlynck II 224 (s. N. 24).
Campbell, R. J. I 413 (s. N. 21).
Canus, Melchior I 112 (s. N. 44).
Caspari III 47 (s. N. 18).
Castelein III 294.
Cathrein, V. I 224 (s. N. 35), 282 (s. N. 78), 361 (s. N. 123), 697, III 579, 583.
Causobonus III 289.
Cavagnis, Kardinal III 539 (s. N. 126).
Celsus II 491, III 281.
Cerinth II 340.
Cervantes III 428.
Chamberlain, Houston Stewart I 441, II 525, 565, III 187, 349, 372, 376.

Chantepie de la Saussaye I 379 (s. N. 3), II 181.
Chapman II 212, 281, III 96 (s. N. 6).
Chapot, Vict. III 83 (s. N. 3).
Chateaubriand I 236.
Cheyne, T. K. II 181.
Chrysostomus, Joh. Chr. von Konstantinopel I 486, III 214, 236, 367.
Chwolson I 202 (s. N. 17), 211, 212 (s. N. 26), 213 (s. N. 28), II 197, 198.
Cicero I 406.
Cladder, H. III 10 (s. N. 4), 26 (s. N. 7), 29 (s. N. 2), 147.
Clemen II 255, 263 (s. N. 43), 264 (s. N. 45).
Codrington I 677.
Coe I 406, 432, 531.
Cohauß, O. I 460 (s. N. 61).
Cohen, A. III 481.
Cohen, H. I 30, II 145 (s. N. 202).
Cölestin, Papst III 142 f.
Cölestius III 142.
Coleta, Heilige III 522.
Colette, S. III 523 (s. N. 109).
Colin, P. III 480.
Colonna, Vittora III 530.
Commer, E. III 146.
Comte, A. I 3, 109, 414, 424, 613, III 489 (s. N. 84).
Condillac I 20.
Conrady I 677.
Coppée I 458.
Coppieters II 224 (s. N. 24).
Cornaro, Helene III 530.
Cornelius, H. I 30.
Cornely II 228.
Creuzer I 573.
Cumont, F. II 22 (s. N. 25), 98 (s. N. 137), 181.
Curtiß I 669.
Cuvier I 582, 676.
Cyon, E. v. I 328.
Cyprian von Karthago III 40 (s. N. 6), 48, 49 (s. N. 22), 69, 214, 236, 306.
Cyrillus von Alexandrien III 142, 214.
Cyrus II 318.

D.

Dahlmann, J. II 481 (s. N. 99).
Dalman, Gustav II 417, III 8 (s. N. 3), 18, 38.
Damasus, Papst III 142.
Damian, P. III 480.
Daniel von Papenbrock III 289.
Dante III 369, 379, 413, 416, 427 (s. N. 45), 428, 488.
Darget I 511.
Darwin I 223, 224, 331, 332, 383, 424, 476, 582, III 491, 536.
Dausch, P. II 319, 461 (s. N. 88).
De Boglie-Largant I 366.
Decius, Kaiser III 173.
De Fursac I 408 (s. N. 16).
Deißmann, A. II 167 (s. N. 250), 407 (s. N. 60), 556 (s. N. 129).
Delitzsch, Fr. I 645 f., II 526.
Dell III 41 (s. N. 10).
De Luca I 522.
De Meester I 530 (s. N. 124).
Demokrit I 177.
Deneffe, A. I 285 (s. N. 83).
Dennert, E. I 178 (s. N. 4).
De Noris I 395.
Denzinger-Bannwart I 10 (s. N. 4), 114 (s. N. 46), 125, 132 (s. N. 57), 395 (s. N. 11), 405 (s. N. 13), 454 (s. N. 52), 475 (s. N. 76), 515 (s. N. 100), III 118 (s. N. 6), 137 (s. N. 5, 6), 142 (s. N. 4), 143 (s. N. 5, 6, 8), 144 (s. N. 9), 147, 561 (s. N. 148).
Depéret I 335 (s. N. 110).
Descartes I 18 ff., 37, 193, 254, 306, 347, 602, III 207, 292, 380.
Deschamps, Dr. I 530 (s. N. 124).
De Smedt I 71 (s. N. 23), 126 (s. N. 53), 160.
Dessoir, Max I 406, 407 (s. N. 15).
Deutinger, M. III 400, 401 (s. N. 24), 412 (s. N. 37).
Deutler II 500 (s. N. 108), III 42 (s. N. 11).
Devas, C. S. III 167 (s. N. 1), 576.
Dhorme, P. I 654 (s. N. 44), 655, II 34, 59 (s. N. 84), 139 (s. N. 190), 152 (s. N. 220), 157 (s. N. 236), 181.
D'Hulst I 270 (s. N. 74).
Dibelius, F. II 238.
Dibelius, M. II 28 (s. N. 35).
Didio I 270 (s. N. 74), 282 (s. N. 78).
Dieckmann, P. S. J. III 3, 40 (s. N. 6), 45 (s. N. 15), 62 (s. N. 3), 81 (s. N. 4).

Diekamp, F. II 405 (s. N. 58).
Diels, H. II 166 (s. N. 249*).
Digby-(Kobler) III 240 (s. N. 5).
Dillmann-Kittel II 181.
Dio Cassius II 254.
Diokletian, Kaiser III 173, 307.
Dionysius, Bischof von Alex. III 45 (s. N. 15), 200, 244.
Dionysius der Karthäuser III 351.
Dionysius, Papst III 200.
Dionysius von Korinth III 80 (s. N. 2).
Disteldorf II 497 (s. N. 107), 500 (s. N. 108).
Dobschütz, E. v. III 28 (s. N. 1), 148.
Döller, Joh. II 94, 181.
Döllinger III 147.
Dominikus III 215, 223.
Donat, J. I 133 (s. N. 58), 160, 426 (s. N. 33), 459, 460 (s. N. 61), 531, III 491 (s. N. 88), 578.
Dornen I 29 (s. N. 8).
Dornstetter, A. I 443 (s. N. 45).
Dransfeld, H. III 530 (s. N. 121).
Drescher II 203 (s. N. 10).
Dressel, L. I 279 (s. N. 57).
Dreves III 481.
Drews, Arthur I 188, 313, 444, II 196, 200, 321, 356, 357 (s. N. 25), 358, 407, 452, 483, 495, 519 (s. N. 117), III 41, 442.
Driesch, H. I 29 (s. N. 8), 224 (s. N. 34), 249 (s. N. 57), III 491 (s. N. 88).
Droste Hülshoff, Annette v. I 338.
Druffel, A. v. I 525.
Dublanchy III 147.
Du Bois-Reymond, E. I 134, 174, 188, 198, 204 (s. N. 19, 20), 218 (s. N. 29), 223 (s. N. 33), 241, 250 (s. N. 60), 266 (s. N. 69), 295, 310 (s. N. 94), 356 (s. N. 122), 497.
Duff, A. II 181.
Dufourcq, A. II 181.
Duhem I 211, 212 (s. N. 25).
Duilhé-Braig I 366.
Dunin-Borkowski II 565 (s. N. 134), III 4 (s. N. 1), 8 (s. N. 3), 51, 57 (s. N. 1), 60 (s. N. 1), 65 (s. N. 5), 76 (s. N. 1), 87 (s. N. 5), 88 (s. N. 1, 2), 89 (s. N. 4), 104 (s. N. 1), 147, 167 (s. N. 1).
Dunkmann I 55.
Dun Scotus I 394, 464, 544.
Dunstan von England III 215.
Dupanloup III 480.
Du Prel I 486.
Durell III 148.
Dürer III 507, 517.
Durkheim I 615.
Dympna, Heilige III 248.

E.

Ebbinghaus I 351.
Eberharter, A. II 103 (s. N. 146).
Ebner-Eschenbach I 158, III 507.
Eckehart I 87, III 416, 464.
Eckermann III 405 (s. N. 28), 423 (s. N. 42), 487 (s. N. 82).
Ehrhard, A. I 160, III 40 (s. N. 6), 167 (s. N. 1), 576.
Ehrhardt I 227.
Eichendorff III 569.
Eichhorn I 657.
Einstein I 58.
Eisler I 182 (s. N. 7), 187.
Eitner, O. III 478 (s. N. 70).
Elisabeth von Thüringen III 215.
Emerson III 402.
Empedokles I 178, 245.
Endres III 409 (s. N. 33).
Engelkemper II 67 (s. N. 97).
Engels I 175, 441.
Engert I 178 (s. N. 4), 600.
Ephräm der Syrer III 40 (s. N. 6), 297.
Epiphanius III 13, 29 (s. N. 2).
Erasmus I 22, III 380.
Erdmann, B. I 187, 246 (s. N. 54), 254 (s. N. 64).
Ermann, A. II 152 (s. N. 221), 181.
Ernst III 49 (s. N. 22).
Esser, G. I 344 (s. N. 114), II 353 (s. N. 22), 365 (s. N. 28), 494 (s. N. 106), III 48 (s. N. 20, 21).
Ettlinger, M. I 354 (s. N. 119), 355 (s. N. 120), III 507 (s. N. 97).
Eucken, R. I 87, 131, 151, 410 (s. N. 19), III 448.
Eugen III 444.
Euler I 222.
Euringer, Seb. III 40 (s. N. 6).
Eusebius von Cäsarea II 206 (s. N. 11), 210, 212, 219 (s. N. 21), 238, 276 (s. N. 52), 279 (s. N. 55), 281

(s. N. 56), 378, 481, III 29 (s. N. 2), 45 (s. N. 15), 47 (s. N. 18), 80 (s. N. 2), 82 f., 110, 116 (s. N. 4), 119 (s. N. 7), 244, 281.
Eutyches III 143.
Ewald I 497 (s. N. 89), II 556.

F.

Faber III 481.
Fabiola von Rom III 245.
Falkenberg III 502 (s. N. 95).
Fechner I 86, 200, 410 (s. N. 19).
Feder, A. III 120 (s. N. 1).
Fehr, H. II 107 (s. N. 155).
Feilberg, H. F. I 661.
Felder II 309, 369 (s. N. 30), 385, 386 (s. N. 42), 398 (s. N. 52), 568, III 11 (s. N. 5).
Feldmann, Fr. II 387 (s. N. 43).
Feldmann, J. I 662 (s. N. 47), 670 (s. N. 49), 696, II 181.
Felix von Cantalicio III 216.
Fell, G. S. J. I 363 (s. N. 126).
Felten, Jos. II 181, 198 (s. N. 6), 386 (s. N. 42), III 7 (s. N. 2), 23 (s. N. 5), 60 (s. N. 2), 82 (s. N. 1), 115 (s. N. 3).
Fénelon I 157, 471, III 236, 488.
Feuerbach, L. I 82, 314, II 333, III 413.
Feuling I 133 (s. N. 58).
Fichte, J. G. I 20, 30, 137, 183, 287, 423, II 330, III 390, 417, 518.
Fidelis von Sigmaringen III 216.
Fiebig II 238, 481 f.
Fiesole, A. C. von II 537, III 216.
Fillion II 327 (s. N. 6), 476 (s. N. 93).
Firmilian III 40 (s. N. 6).
Flammarion, C. III 429.
Flechsig I 254 (s. N. 63).
Fleischer, Paul I 423 (s. N. 32).
Flournoy I 406, 531.
Folghera, P. J. D. III 167 (s. N. 1).
Fonk II 476 (s. N. 93), III 40 (s. N. 5).
Fonsegrive I 460.
Forel I 530.
Formosus, Papst III 230.
Foerster, F. W. I 109 (s. N. 42), 112, 151, 449, 450 (s. N. 50), 454, 462, 531, III 408 (s. N. 31), 427 (s. N. 43), 446, 469 (s. N. 64), 473, 525 (s. N. 113), 528.
Fouard-Öttingen III 147.
Fourier III 537.
Foy, W. I 680.
Frank I 355 (s. N. 110).
Franklin, B. III 542.
Franz Borgias III 225.
Franz Regis III 225.
Franz von Assisi III 215, 222 f., 364, 379, 416, 425, 513 (s. N. 102).
Franz von Sales III 216, 236.
Franz Xaver III 194, 216, 225.
Franzelin III 65 (s. N. 5), 134 (s. N. 2).
Franziska Romana III 216.
Frazer I 615.
Frenssen, G. I 152, II 352 (s. N. 21).
Friedenthal I 587.
Friedländer, L. III 71 + 72 (s. N. 6).
Friedländer, M. II 151 (s. N. 216), 154 (s. N. 226), 156 (s. N. 231).
Friedmann III 495 (s. N. 92).
Friedrich II., Kaiser III 310, 391, 416.
Frings, J. III 12 (s. N. 7).
Fritz I 429.
Frobenius I 680.
Fullerton III 481.
Funk, S. II 135 (s. N. 186), III 124 (s. N. 2).
Fuß, Nik. I 521.

G.

Gaius, Presbyter III 45 (s. N. 15).
Galiani, Abbé I 222.
Galilei, Galileo I 19, 219, 221, III 290, 293 ff., 380, 427, 491.
Gallitzin, A. v. III 480.
Galloway I 441 (s. N. 43).
Galton, A. II 182.
Garcia III 480.
Gardeil I 126 (s. N. 53), 133 (s. N. 58), 160.
Gardiner, A. H. II 157 (s. N. 237).
Gandry, A. I 602.
Garrigon-Lagrange I 160, 203 (s. N. 108) 210 (s. N. 22), 227 (s. N. 36).
Gartland III 217.
Geffcken, J. III 71 + 72 (s. N. 6), 281.
Gehrich, G. II 181.
Geibel I 120.
Geiger, G. I 438 (s. N. 40), 531, 628.
Gelasius I. III 143.
Geoffroy Saint-Hilaire, E. I 582, 676.
Gerhard, Joh. III 195.
Gerhard von Brogne III 220.

Gerhoh von Reichersberg III 310.
Germain, A. III 523 (s. N. 109).
Gerson III 488.
Gesenius I 650 (s. N. 41).
Geulinx I 46.
Geyser, Jos. I 36, 160, 348 (s. N. 116), 352 (s. N. 117), 354 (s. N. 118), 361 (s. N. 123), 366.
Gfrörer III 481.
Gibbons, Kardinal III 412 (s. N. 36).
Giese, Bischof III 294.
Giesebrecht, Fr. II 182.
Gieseler II 228.
Gietmann III 501.
Gillmann, F. 405 (s. N. 58).
Gioberti III 369.
Gisler, A. I 27 (s. N. 7), 160, 406 (s. N. 14), II 353 (s. N. 22).
Giuffrida-Ruggeri I 674.
Giustiniani, Laur. III 216.
Glaser, E. I 669, II 80 (s. N. 118).
Glogau I 29 (s. N. 8).
Gobineau I 441.
Gockel, A. I 330 (s. N. 103).
Gogarten III 364 (s. N. 8).
Gore, Charles I 413 (s. N. 21).
Görres, Jos. v. I 673, III 412, 480, 556, 569.
Goethe I 2, 6, 131 (s. N. 55), 190, 321, 438, 448, 450, 455, 471, 623, II 551, III 390, 400, 405 (s. N. 28), 417, 420 (s. N. 40), 422 (s. N. 41), 423 (s. N. 42), 453, 459, 468, 487 (s. N. 82), 507, 510, 534 (s. N. 123), 569.
Gotthard, Abt III 220.
Gotthardt II 565 (s. N. 133).
Göttsberger, S. Joh. II 31 (s. N. 43).
Gottschalk, Mönch III 309.
Götz, A. II 479 (s. N. 94), 480 (s. N. 98).
Gournay III 535.
Goyau, G. III 576.
Gräbner I 610, 680.
Granden I 241 (s. N. 42).
Granderath I 133 (s. N. 58).
Graßmann III 442.
Gratry, A. II 335 (s. N. 10).
Gredt I 160.
Gregor I. III 214.
Gregor VII. III 215, 221, 230, 266, 377, 416, 560.
Gregor IX. III 285, 292, 310.
Gregor XIII. III 329.
Gregor von Nazianz III 201, 214, 281, 297.
Gregor von Nyssa I 626, 629, III 201, 214, 281.
Gregor von Tours III 256.
Gregorovius III 234.
Greßmann, H., I 649 (s. N. 38), 650, 656 ff., 660, II 130 (s. N. 177, 178), 139 (s. N. 191), 140 (s. N. 192, 193), 141 (s. N. 196), 157 (s. N. 235, 236, 237), 159 (s. N. 240).
Grill, J. II 155 (s. N. 229).
Grillparzer II 333, III 500 (s. N. 94), 529.
Grimm I 345, II 568.
Grimme, H. II 67 (s. N. 97), 69 (s. N. 99), 108 (s. N. 156).
Grisar, H. III 141 (s. N. 3), 294 (s. N. 12), 327 (s. N. 13), 494.
Grotius (de Groot), Hugo I 22, III 547.
Grotthuß, E. v. III 481.
Gruber, M. III 526 (s. N. 117).
Grupp, G. III 576.
Grützmacher, R. G. II 461 (s. N. 88), 570 (s. N. 23).
Guardini III 456 (s. N. 59).
Güdemann, M. II 135 (s. N. 186), 143 (s. N. 198), 182.
Guizot II 557, III 434.
Gunkel, H. I 642 (s. N. 33), 645, 659, 664 ff., II 357 (s. N. 25), 461 (s. N. 89), 517, 518 (s. N. 114).
Gurlitt I 450 (s. N. 51), 459.
Gutberlet I 224 (s. N. 35), 238 (s. N. 41), 332 (s. N. 104, 105), 348 (s. N. 116), 361 (s. N. 123), 366, 408, 485 (s. N. 77), 488 (s. N. 80), 528 (s. N. 122), 532, 602 (s. N. 19), 696, III 148, 475.
Gutenberg III 380.

H.

Haacke I 585, 587.
Haase, F. III 41 (s. N. 10).
Haeckel, E. I 96, 109, 149, 175, 177, 182, 183, 202 (s. N. 16), 204, 211 f., 213 (s. N. 27), 214, 228, 234, 240, 254, 307, 424, 489, 530, 583, 606, II 7, III 442, 490.

Häcker I 160.
Hagemann-Dyroff I 348 (s. N. 116).
Hahn, G. L. III 118 (s. N. 6).
Hahn, Ida, III 481.
Haidegger III 569 (s. N. 154).
Hall, Stanley I 406, 457 (s. N. 58).
Haller, K. L. v. III 481.
Hallers, v. III 559.
Hamartolos, Georgios II 280.
Hardy II 479.
Harnack. I 25, 54, 91, 92 (s. N. 32), 104, 105 (s. N. 40), 141, 149, 169 (s. N. 2), 327, 490 (s. N. 81), 507, 659, II 168 (s. N. 251), 192, 198, 212 (s. N. 16), 214, 219, 221, 224, 235, 245, 281, 317 (s. N. 1), 319, 320, 323, 336, 339 (s. N. 13), 341 (s. N. 14), 345 ff., 354, 365, 369 (s. N. 31), 370, 372 (s. N. 34), 377, 391 ff., 396 ff., 408, 411 ff., 414, 419 f., 454 f., 457, 467, 476, 490, 494 (s. N. 105), 531, 532 (s. N. 121), III 8 (s. N. 3), 20 (s. N. 2), 23 (s. N. 4), 29 (s. N. 2), 40 (s. N. 5, 6), 41 (s. N. 7), 44 (s. N. 13), 46 (s. N. 16), 47 (s. N. 19), 48 (s. N. 21), 55 (s. N. 6), 57 (s. N. 1), 83 (s. N. 2), 86 (s. N. 4), 88 (s. N. 1), 89 (s. N. 5), 96 (s. N. 6), 115 (s. N. 2), 118 (s. N. 6), 120 (s. N. 8), 126 (s. N. 1), 133 (s. N. 3), 147, 434 f., 459.
Hartel III 306.
Hartland I 615.
Hartmann, Ed. v. I 29, 43, 50, 58, 86, 188, 211 (s. N. 23), 318, 319, 338, 379 (s. N. 3), 424, 458, II 355, 356, 358, 570 (s. N. 23), III 352 (s. N. 3), 403, 410 (s. N. 35), 448.
Hartmann, N. I 34 (s. N. 10), 36, 39, 48 (s. N. 14).
Hatem III 422.
Hatsch III 88 (s. N. 1).
Hauck III 148.
Hausenstein III 510 (s. N. 99).
Haußleiter III 40 (s. N. 5).
Hayden, Jos. III 298.
Heer II 251 (s. N. 35).
Hegel I 20, 175, 183, 211, 302, 314, 339, 423, 440, 481, II 331, 333, 357, III 331, 497.
Hegesippus II 378, III 47, 80 (s. N. 2), 82, 97 (s. N. 1), 110, 118 ff.
Hehn, Joh. II 15 (s. N. 14*), 19 (s. N. 19), 21 (s. N. 23), 22 (s. N. 26), 157 (s. N. 236), 182, 436 (s. N. 76).
Heiler II 125 (s. N. 173).
Heimbucher, M. III 240 (s. N. 5).
Hein, J. I 348 (s. N. 116).
Heinisch, P. III 21 (s. N. 3).
Heinrich, J. B. II 551 (s. N. 128), III 445.
Heinrich, S. I 595 (s. N. 13).
Heinrich III., Kaiser III 309.
Heinrich VIII. III 326, 522.
Heinrici II 249 (s. N. 34), 269 (s. N. 48), 297 (s. N. 67), III 147.
Hellwald v. I 441.
Helmholtz I 202 (s. N. 15), 212, 220, 246.
Helvetius I 175.
Heman, F. II 182.
Henle II 450.
Hennecke III 40 (s. N. 6).
Henschen, G. III 289.
Hensel, L. III 481.
Herder III 422, 500 (s. N. 94).
Herford, R. T. II 182.
Hergenröther, J. I 522, III 106 (s. N. 4), 167 (s. N. 1), 558 (s. N. 144), 560 (s. N. 147), 583.
Herrmann, W. I 86, 87, 107, 136, 137, 139 (s. N. 63, 64), 414, 428 (s. N. 35), 496.
Herschel, W. I 521.
Hertling, G. v. III 277 (s. N. 11), 387 (s. N. 18), 557 (s. N. 139), 583.
Hertwig, O. I 335 (s. N. 110).
Hertz I 180.
Herwig I 588.
Hettinger I 338 (s. N. 111), 366, II 488, 531, 544 (s. N. 125), 568, III 146, 576.
Hetsch, A. III 481.
Hetzenauer, M. I 182.
Hieronymus Aemiliani III 248.
Hieronymus, Kirchenv. II 210 ff., 220, III 29 (s. N. 2), 40 (s. N. 5), 202, 214, 281, 416.
Hilarius von Poitiers III 201, 245.
Hildegard von Bingen III 287, 297, 416, 530.
Hill Galley I 589.
Hillern, v. III 481.
Hilprecht, H. v. I 648 (s. N. 35), 696.

Hilty I 151, III 354 (s. N. 4).
Hinneberg, P. I 377 (s. N. 1).
Hippolytus III 48, 119, 135.
Hitze III 538.
Hlatky, E. I 551 (s. N. 2), 552 (s. N. 3), 642 (s. N. 32).
Hobart, W. K. II 222.
Hobbes I 18, III 553.
Hoberg, G. I 552 (s. N. 4), 567 (s. N. 5), 570 (s. N. 5), 598 (s. N. 15, 16), 650 (s. N. 41), II 57, 81.
Hofbauer, Kl. III 217, 412, 480.
Höffding I 82.
Hohenlohe, A. v. III 480.
Holbach I 175, 222, 223.
Holl, K. I 27 (s. N. 7).
Holstein, Graf III 481.
Holtzmann, H. J. II 229 (s. N. 68), 346 (s. N. 18), 369 (s. N. 30), 372 (s. N. 34), 373 (s. N. 35), 383 (s. N. 41), 393, 414 (s. N. 64), 415 (s. N. 66), 452, 494 (s. N. 105).
Holzhey, C. II 39 (s. N. 54).
Homer III 506.
Hommel, F. I 669.
Homscheid I 482 (s. N. 74).
Honorius I. III 136, 137 (s. N. 4).
Hoensbroech v. III 442.
Hoonacker, A. v. II 138 (s. N. 189).
Hope Scott III 481.
Hoppe, E. I 180 (s. N. 5).
Hormisdas, Papst III 143, 144 (s. N. 9).
Horneffer, E. III 413 (s. N. 46).
Houtin I 26.
Howitt I 615.
Hroswitha von Gandersheim III 283.
Huber I 361 (s. N. 123).
Hubert I 615.
Hubrecht I 584, 587.
Hüffer, G. I 517 (s. N. 110), 525, 526 (s. N. 120), III 494.
Hugo, Victor I 283.
Hugo von St. Victor I 544.
Hugueny, S. I 120 (s. N. 47).
Hühn, E. II 182.
Humboldt, A. v. I 174.
Humboldt, W. v. III 349.
Hume I 20, 29, 30, 155, 349, 476, 499, 501 (s. N. 91), 512, 526 (s. N. 121), III 292.
Hummelauer, F. v. I 650 (s. N. 41), II 67 (s. N. 97).
Hunzinger III 364 (s. N. 8).
Hurter III 481.
Hus I 78, III 325, 368.
Husserl I 36, 282.
Huxley, Th. I 25, 676.
Hyrtl I 224 (s. N. 35), 257 (s. N. 56).

I.

Ignatius von Antiochien II 278, 305, 306, III 45 (s. N. 15), 46 f., 60, 91 ff., 95 f., 97 (s. N. 1), 98 f., 103, 108 f., 115, 117, 119, 129, 138 ff., 171, 174, 177, 179, 214, 306.
Ignatius von Loyola III 216, 224, 329.
Ihering, R. v. III 132, 436, 489, 554 (s. N. 134), 556 (s. N. 135, 136).
Imle, F. III 530 (s. N. 121).
Immisch, O. III 37 (s. N. 1).
Innozenz I. III 142.
Innozenz III. III 10, 310, 377.
Innozenz IV. III 285.
Irenäus von Lyon II 207, 210, 212, 220, 223, 276 ff., 347, 422, 516, III 40 (s. N. 6), 46, 48 (s. N. 21), 69, 74, 80 (s. N. 2), 93, 96, 107, 111, 112 (s. N. 3), 114, 116 (s. N. 4), 117, 123 ff., 129, 256, 412, 560.
Isenkrahe I 58 206 (s. N. 21), 211 (s. N. 24).
Isidor von Sevilla III 281 f.

J.

Jacopone da Todi III 297.
Jacquier II 211 (s. N. 13), 285 (s. N. 60), 470 (s. N. 92), 476 (s. N. 93), 500 (s. N. 108), 505 (s. N. 110), 521 (s. N. 118), 524 (s. N. 119).
Jaeger, Joh. II 470 (s. N. 92).
Jakob I. von Engl. III 559.
Jakobi I 81, 86, 87, 480, III 433 (s. N. 48).
James, W. I 108, 162 (s. N. 27), 407, 408 (s. N. 17), 410 ff., 414, 432, 457 (s. N. 58), 476 (s. N. 67), 477, 478, 486, 531, 532, III 487.
Janet I 406.
Janssen, Joh. I 455 (s. N. 54), III 368, 433 (s. N. 47).
Janssen, P. I 669.
Jarcke, E. III 481.
Jaricot, P. III 480.
Jastrow, M. II 182.

Jatho I 522, II 369 (s. N. 31), III 395, 434 f.
Jeanne d'Arc III 416, 522.
Jean d'Yse de Saléon I 395.
Jellinek III 562.
Jensen, P. I 443, 444 (s. N. 46), II 357 (s. N. 25), 358.
Jentsch, K. I 229 (s. N. 38), III 490 (s. N. 86).
Jeremias, A. I 614, II 157 (s. N. 236), 159, (s. N. 239), 182.
Jodel I 281 (s. N. 77).
Joel, K. I 265 (s. N. 68), 361 (s. N. 123).
Johann Baptist de Rossi III 216.
Johann von Boland III 289.
Johann von Gott III 216, 249.
Johann von Kapistran III 216.
Johannes XII. III 133.
Johannes von Konstantinopel III 143.
Joly, H. I 433 (s. N. 38).
Joost van der Vondel III 426.
Jordan, H. II 356 (s. N. 24).
Jörgensen I 458.
Josephus, Flavius II 136, 163 (s. N. 241), 198, 255.
Jostes III 382 (s. N. 16).
Jouffray I 463 (s. N. 63).
Joyce, H. C. I 531.
Julian, Apostat I 486, III 281.
Jülicher, A. I 151 (s. N. 75), II 210, 213 (s. N. 17), 217, 265, 275, 278 (s. N. 54), 347 (s. N. 19), 348, 480 (s. N. 97), 494 (s. N. 105).
Julius I., Papst III 141 f.
Jungmann III 581.
Juster III 29 (s. N. 2), 82 (s. N. 1).
Justinian, Kaiser III 131.
Justinus der Märtyrer I 136, II 152, 205, 259, 278 ff., 305, 491, III 29 (s. N. 2), 40 (s. N. 6), 71, 94, 97 (s. N. 1), 109 f., 199.
Justus von Tiberias II 199.

K.

Kajetan III 216.
Kallistus, Papst III 48 (s. N. 20), 134 f.
Kalthoff II 356 f., 570 (s. N. 23).
Kamillus von Lellis III 216.
Kämmel, O. III 485 (s. N. 79, 80).
Kant I 2, 3, 20, 21, 25, 29, 34, 42 ff., 45 (s. N. 12), 46, 48 f., 50 (s. N. 15), 51 f., 64, 68, 72 ff., 75 (s. N. 25), 76, 82, 93, 95 f., 137, 162 (s. N. 27), 172, 175, 239, 245 (s. N. 51), 264, 269 (s. N. 72), 271 f., 276, 280, 283, 398, 414 f., 423, 476, 496, 518 (s. N. 11), III 292, 331, 390, 414, 417, 433, 459, 464, 466, 488, 502, 518, 521 (s. N. 107), 559 (s. N. 60).
Karge, P. II 182, 357 (s. N. 25), 461 (s. N. 89), 518 (s. N. 114).
Karl Borromäus III 329.
Karl d. Gr. III 186, 219 f., 246, 282 f., 319, 377, 416, 428.
Karl der Kühne III 522.
Kassiodor III 282.
Katharina de Riccis III 216.
Katharina von Siena II 125, III 216, 416, 530.
Kattenbusch I 93 (s. N. 34).
Kaufmann, Amara III 481.
Kaulen II 228.
Kautsky I 441.
Kauzsch, E. II 182.
Keil, P. I 696.
Keim, Th. II 465 (s. N. 90).
Keller, Fr. III 583.
Kelvin, Lord I 231, 244 (s. N. 47), 288 (s. N. 41).
Keppler I 344 (s. N. 114), II 564 (s. N. 132).
Kern I 676.
Kessel III 40 (s. N. 5).
Ketteler, Wilh. Eman. Frhr. v. II 480, 538.
Key, E. I 458 (s. N. 59), III 413, 526 (s. N. 116).
Keyserling III 574.
Kiefl, Fr. X. I 226 (s. N. 67), 296 (s. N. 88), 307 (s. N. 92), 313 (s. N. 96), 329 (s. N. 102), 344 (s. N. 114), 363 (s. N. 126), 366, 444 (s. N. 47), II 325 (s. N. 5), 352 (s. N. 21), 357 (s. N. 25), 461 (s. N. 89), 568.
King, Irving H. I 406, 614.
Kirch, K. III 147.
Kirchhoff III 248.
Kirchmann I 160, 526 (s. N. 21), III 559 (s. N. 60).
Kirchner, Al. II 518 (s. N. 114).
Kirsch, J. P. III 106 (s. N. 4), 167 (s. N. 1), 474, 497, 576.

Kißling, J. III 393 (s. N. 22).
Kittel II 108 (s. N. 157), 122 (s. N. 165), 182.
Klaatsch I 585 (s. N. 8, 9), 587 ff., 605, 607 (s. N. 20), 674.
Klausner, J. II 150 (s. N. 212).
Klemens von Alexandrien II 206 (s. N. 11), 210, 220, 238, 276, 292, III 110 f., 116 f., 120, 123 ff., 199, 236, 280 f.
Klemens von Rom II 306, III 41, 57, 79 f., 96, 108, 177.
Klemens VI. III 285.
Klemens VII. III 288.
Klemens XI. III 529.
Kleutgen I 71 (s. N. 23), 160, 481 (s. N. 73).
Klimke I 160, 184 (s. N. 9), 348 (s. N. 116), 366, 495 (s. N. 87).
Klopstock III 385.
Klug, J. III 146.
Knabenbauer, J. S. J. I 361 (s. N. 124), II 229, III 44 (s. N. 13).
Kneib, Ph. I 282 (s. N. 78), 363 (s. N. 126), 412 (s. N. 20), II 356 (s. N. 24), III 579.
Kneller, A. XIX., III 40 (s. N. 5, 6), 43 (s. N. 12), 49 (s. N. 22), 81 (s. N. 4), 491 (s. N. 87).
Kneller, C. III 96 (s. N. 6).
Knopf, R. III 45 (s. N. 15), 147, 148.
Knöpfler II 374 (s. N. 17).
Knoodt I 380.
Knur, K. I 513 (s. N. 107), II 470 (s. N. 92).
Kobler III 240 (s. N. 5).
Koch, Hugo III 45 (s. N. 15), 48 (s. N. 20, 21), 49 (s. N. 22).
Koch, W. I 696, II 405 (s. N. 58).
Kohlbrugge I 583 (s. N. 7), 584, 585.
Kohler, Jos. III 547, 567.
Kohler, K. II 182.
Köhler, W. III 41, 380.
Kollmann I 585, 587, 590, 675, 676.
Kolping III 480, 539.
Kolumba III 416.
Kolumbus III 373, 380.
Konfutse I 109, 400.
König, Edm. I 228 (s. N. 37), II 5 (s. N. 2), 67 (s. N. 97), 157 (s. N. 237), 182, III 8 (s. N. 3).
Koeniger, A. M. III 167 (s. N. 1).
Konrad von Konstanz III 220.
Konrad von Marburg III 311.
Konstantin d. Gr. III 186, 272, 306, 428.
Kopernikus III 290, 293 ff., 380.
Koppers, P. W. I 680 (s. N. 50).
Kornelius, Papst III 244.
Kortleitner, F. X. II 182.
Koschel, F. I 250 (s. N. 59).
Krebs, E. II 405 (s. N. 59), III 73 (s. N. 7), 556 (s. N. 59).
Kreitmaier III 510 (s. N. 99).
Kreyenbühl, J. III 41 (s. N. 8).
Kreyher, J. I 531.
Krieg II 551 (s. N. 128), 559, 563 (s. N. 131).
Krogh-Tonning I 98 (s. N. 35), III 481.
Krose, S. J. III 194, 196, 475, 476 (s. N. 68).
Krus, F. III 444 (s. N. 53), 447 (s. N. 55).
Kuenen, A. II 182.
Kügelgen, W. von III 500 (s. N. 94), 581.
Kugler, F. X. II 4 (s. N. 1).
Kuhn I 613, III 389 (s. N. 20).
Külpe, O. I 29 (s. N. 8), 37 (s. N. 11), 45 (s. N. 12), 51, 160, 182 (s. N. 6), 184 (s. N. 9).
Ku-Hung III 468.
Künzle III 501, 581.

L.

Lacordaire II 561, III 480.
Ladenburg I 228.
Lagarde, Paul de I 620, II 68, 69, III 379, 479 (s. N. 72), 534 (s. N. 122).
Lagrange, M. J. II 163 (s. N. 242, 243), 182, 386 (s. N. 42), III 8 (s. N. 3).
Lallemand III 252 (s. N. 7).
Lamarck I 582.
Lamettrie I 175.
Lämmer III 481.
Lamprecht, K. I 441, III 349, 374 f., 382 (s. N. 15), 414, 535, 554 (s. N. 134).
Landersdorfer, P. S. II 79 (s. N. 115).
Lang, Andrew I 347 (s. N. 115), 615.
Langbehn, J. I 124 (s. N. 50), III 481.

Lange, F. A. I 32.
Lange, Helene III 526 (s. N. 117, 118), 530.
Langenbeck III 491.
Langlois et Seignobos I 524 (s. N. 118).
Laotsze II 155 (s. N. 229).
Laplace I 196 (s. N. 13), 295, 503.
Lasalle I 281, III 544.
Las Casas III 191, 194.
Lavater III 480 (s. N. 74).
Lavigerie III 480.
Lazarus, M. II 182.
Lazzaroni I 222.
Lebreton, J. II 405 (s. N. 58).
Le Camus II 229, III 147.
Leclère, A. I 480 (s. N. 71).
Lehmann, A. II 101.
Leibniz I 19 f., 22, 29, 46, 79, 262 (s. N. 67), 436, 438, III 389.
Leo I., d. Gr. I 142, 143 (s. N. 66), III 143, 202 f., 214, 316, 377.
Leo II. III 137.
Leo X. III 133, 288.
Leo XIII. I 405 (s. N. 13), 522, II 566, III 290, 322, 406 f. (s. N. 29), 494, 538, 542, 547, 557 (s. N. 140), 558 (s. N. 45), 561, 562 (s. N. 149, 150), 572.
Lepin I 27 (s. N. 7), II 486 (s. N. 104), 568.
Le Play III 477, 538.
Leroux, Pierre III 537.
Le Roy I 26, 27 (s. N. 7), 31, 137, 222, 382, 383 (s. N. 5), 384, 461, 697.
Lessing I 22, 145 (s. N. 69), 146, 147, 398, 440, 469, 481 (s. N. 72), II 327 (s. N. 6), 523, III 440 (s. N. 50).
Leukipp I 177.
Leusden I 626.
Leverrier II 552.
Lexis, W. III 474 (s. N. 67).
Libellus III 40 (s. N. 6).
Liberius, Papst III 136.
Lichtenberg I 189.
Liebermann III 481, 507.
Liebig I 231.
Liebmann, Otto I 202 (s. N. 14), 219 (s. N. 30), 310 (s. N. 95), 491 (s. N. 88).
Lietzmann, H. II 152 (s. N. 220), 157 (s. N. 237), 159 (s. N. 239), 168 (s. N. 251), III 45 (s. N. 15), 82 (s. N. 1), 88 (s. N. 2), 118 (s. N. 6).
Ligeard, H. I 393 (s. N. 8), 395, 531.
Lightfoots III 96 (s. N. 6).
Linder, E. III 481.
Lingens, E. III 65 (s. N. 5).
Linné I 284 (s. N. 81).
Lionardo III 507.
Lipps, Th. I 187, 310, 311.
Lipsius, Justus III 289.
Lipsius, R. A. I 65.
Lloyd, H. D. I 458 (s. N. 59).
Locke I 29, III 292, 564.
Lodge, Oliver I 183 (s. N. 8), 229 (s. N. 39), 248 (s. N. 55), 413 (s. N. 21), 504 (s. N. 97).
Logau III 387.
Löhr, M. II 63 (s. N. 90), 182.
Loisy, A. I 26, 27 (s. N. 7), 54, 406 (s. N. 14), 416 (s. N. 26), 417 (s. N. 28, 29), II 182, 229 (s. N. 68), 329, 356, 421, 486 (s. N. 104), 503.
L'Olmo I 589.
Lommel I 348 (s. N. 116), 352 (s. N. 117).
Loofs, Fr. II 497, III 147.
Loosden, de II 356.
Lossen, W. III 393 (s. N. 22).
Lotze I 55, 252 (s. N. 61), 293, 296, 345.
Lubbock I. (Lord Avebury) I 198, 613.
Lucius III. III 310.
Ludwig IX. III 215.
Ludwig XIV. III 10.
Lüken I 573.
Lukrez II 166.
Luthardt I 343.
Luther I 3, 17, 65, 82, 105, 109, 136, 141, 377, 480, II 341, 365 (s. N. 28), III 294, 326, 327 (s. N. 13), 330, 360, 377 f., 382 f., 385, 398, 413, 425, 455, 459 (s. N. 60), 463, 468, 521 (s. N. 107).
Lütze I 499 (s. N. 90).
Lyell, Sir Charles I 582, 613.

M.

Mabillon III 289, 389.

Macarius Magnus III 29 (s. N. 2), 40 (s. N. 5), 219.
Macaulay III 405 (s. N. 27).
Mach, E. I 30, 310, 311, 531.
Machiavelli III 553.
Macnamara I 588.
Magdalena de Pazzis III 216.
Maier II 212 (s. N. 14), 225 (s. N. 39).
Makrina, die Ältere III 214.
Makrina, die Jüngere III 214.
Malebranche I 19.
Mallinckrodt III 480.
Mamier, H. III 29 (s. N. 2).
Mangenot, E. II 500 (s. N. 108).
Mannhardt, W. I 614.
Manning III 481, 538.
Manser, A. III. 495 (s. N. 92).
Marbe I 354 (s. N. 119).
Marbod von Angers III 297.
Marcian, Kaiser III 143.
Marcion III 46 (s. N. 16), 47 (s. N. 19), 133 (s. N. 3).
Marett I 615.
Maria von Medici III 522.
Markuse I 530.
Marti, K. II 182.
Martin von Tours III 307.
Marx, J. I 522 (s. N. 115), 524 (s. N. 118), III 493 (s. N. 90).
Marx, K. I 424, 441, III 537, 544.
Massaia III 480.
Mathew III 480.
Maudsley I 409.
Maumus I 27 (s. N. 7).
Mausbach I 120 (s. N. 47), 124 (s. N. 50), 132 (s. N. 56), 145 (s. N. 68), 160, 238 (s. N. 41), 249 (s. N. 57), 282 (s. N. 78), 322 (s. N. 100), 497 (s. N. 88), II 342 (s. N. 15), 565 (s. N. 135), III 146, 256 (s. N. 8), 272 (s. N. 10), 277 (s. N. 11), 364 (s. N. 8), 441 (s. N. 51), 446 (s. N. 54), 476 (s. N. 66), 504 (s. N. 96), 521 (s. N. 105), 529 (s. N. 120), 530 (s. N. 121), 569 (s. N. 154), 576, 581, 583.
Mauß I 615.
Maximilian, Kaiser III 522.
Mayer, Chr. S. J. I 521.
Meffert, Fr. I 444 (s. N. 47), II 357 (s. N. 25), 568, III 21 (s. N. 3), 34 (s. N. 5), 41 (s. N. 10), 73 (s. N. 7), 146.
Meinecke, F. III 554.
Meinertz, M. II 309, 450 (s. N. 80, 81), 479, 480 (s. N. 96), 483 (s. N. 103), 565 (s. N. 134), III 19 (s. N. 1), 20 (s. N. 2), 21 (s. N. 3), 394 (s. N. 23), 530 (s. N. 121), 580.
Melanchton III 294.
Melito von Sardes III 111, 204.
Mendel III 491.
Mendelssohn III 440 (s. N. 50).
Ménégoz I 431.
Mercier, Kardinal I 409.
Merici, Angela III 216, 530.
Merkers, Hauptmann I 670.
Mertens, A. III 147.
Mesastein, Z. II 48 (s. N. 69).
Meschler II 551 (s. N. 128).
Messer, A. I 29 (s. N. 8), 37 (s. N. 11), 55, 84 (s. N. 29), 132 (s. N. 57), 149 (s. N. 72), 160.
Methodius von Olympus III 296.
Metternich III 539.
Metzner, E. III 146.
Meyer, A. II 494 (s. N. 105).
Meyer, E. II 22, 141 (s. N. 195), 157 (s. N. 237).
Michael III 248.
Michelangelo I 235, 338, III 428, 507.
Michelet I 160, 283 (s. N. 80), 445 (s. N. 49), 461 (s. N. 62), 479 (s. N. 68), 531, III 413.
Michiels, A. III 146, 147.
Mill, John Stuart I 82, 341.
Mitschell, H. G. II 183.
Mohammed I 109, 400, III 187.
Möhler I 84 (s. N. 29), II 322, 557, III 147, 412.
Moleschott I 175.
Mommsen, Th. I 123, 124 (s. N. 50).
Mongeolle I 441.
Monnier III 55 (s. N. 6).
Montalembert III 480.
Montefiore, C. G. II 183.
Montfaucon III 289.
Morawski-Overmann III 146.
Moreno III 480.
Moret, A. II 152 (s. N. 221).
Morgan I 23.
Mortillet, A. de I 605.
Morus, Thomas III 405.
Mozart III 298.
Muckermann, G. S. J. I 241 (s. N. 42),

243 (s. N. 45), 246 (s. N. 52), 250 (s. N. 59).
Müllenhoff, E. II 560 (s. N. 130).
Müller, A. III 481, 491 (s. N. 87), 569.
Müller, E. I 499 (s. N. 90), 532.
Müller, Fr. I 676.
Müller, Jak. II 568.
Müller, Johannes III 521, 522 (s. N. 108).
Müller, Jos. II 532 (s. N. 121).
Müller, K. II 568.
Müller, Max I 82, 431, 613.
Mündle I 93 (s. N. 34).
Münker, Th. I 36 (s. N. 123).
Münsterberg I 179.
Muratori III 289.
Murisier I 531.
Muser II 500 (s. N. 108).
Musil I 669.
Muth, K. III 513 (s. N. 102).
Myers, F. W. I 410 (s. N. 18), 464 (s. N. 64), 466.

N.

Napoleon I. I 444, 623, III 255, 374, 522, 556, 569.
Natorp I 137, III 402.
Naumann I 354 (s. N. 119).
Naville II 67 (s. N. 97).
Needham I 223.
Nepos, Bischof III 296.
Nero, Kaiser III 172.
Nestle, E. III 47 (s. N. 18).
Nestorius III 142, 203.
Newman, H. I 75 (s. N. 24), 90, 120 (s. N. 47), 125, 129, 142, 160, 163 (s. N. 52, 54), III 354 (s. N. 4), 408, 409 (s. N. 32), 412, 426, 458, 481, 534, 535 (s. N. 124).
Newton I 191, 221, III 380.
Niebergall, F. III 578.
Nietzsche, Fr. I 41, 76, 109, 153, 154, 235, 363 (s. N. 126), 424, 456, 459, 563, II 356, III 370 (s. N. 9), 372, 413, 417, 424, 431 (s. N. 46), 442, 465, 490, 518.
Nikel, J. I 696, II 183, III 576.
Nikolaus I. III 561.
Nikolaus IV. III 285.
Nikolaus V. III 288.
Noiré I 628.
Nonna, Heilige III 214.
Norden II 421, 425, III 118 (s. N. 6).
Nostitz, R. v. -Rieneck III 34 (s. N. 4), 126 (s. N. 2).
Notion III 55 (s. N. 6).
Novatian III 48.
Numa I 109.

O.

Obermaier, H. I 589 (s. N. 10, 11), 696.
Occam I 16.
O'Connell III 480.
Odilo von Cluny III 215, 251.
Odo von Cluny III 215.
Oehl III 389 (s. N. 20).
Oehler, G. F. II 37, 183.
Olle-Laprune I 460.
Orelli, C. v. I 697, II 183.
Origenes II 210ff., 220, III 40 (s. N. 5, 6), 69, 199, 214, 236, 280 f., 416.
Orlando di Lasso III 298.
Orr, J. I 531.
Oesterley, W. O. E. II 157 (s. N. 233).
Ostwald I 31 (s. N. 9), 180, 201, 245, 307.
Otto, R. I 92, 332 (s. N. 105), II 33 (s. N. 46*).
Otto III. III 416.
Overbeck III 481.
Overberg III 480.
Owen III 537.
Ozanam III 480.

P.

Pachomius III 219.
Palestrina III 298.
Papias von Hierapolis II 210f., 219, 236, 237f., 280, III 45 (s. N. 15), 110, 116 (s. N. 4), 123f.
Paris I 175, 512.
Pascal I 64, 347, 460, II 537.
Pasteur I 134, 241, III 290.
Pastor, L. v. III 327 (s. N. 13).
Paul III. III 294.
Paulsen I 65, 67, 109, 138, 146f., 148 (s. N. 71), 178 (s. N. 4), 183, 237, 238 (s. N. 41), 347, 349, 351, 410 (s. N. 19), 450 (s. N. 51), 456 (s. N. 59), 489, 494 (s. N. 86), 504, III 378 (s. N. 12), 485 (s. N. 79), 486 (s. N. 81), 488 (s. N. 83), 489.

Paulus E. Gottlob II 328, 329, 393, 467, 492.
Paulus, R. III 495 (s. N. 92).
Paul vom Kreuz III 216, 226.
Peabody, Fr. II 560 (s. N. 130).
Peake, A. S. II 183.
Pelagius I 467, III 142.
Pelletier, M. III 480.
Pererius I 626.
Perin III 538.
Perles, R. III 182.
Perty I 486.
Pesch, Chr. I 27 (s. N. 7), 112 (s. N. 44), 133 (s. N. 58), 140 (s. N. 65), 160, 531, 626 (s. N. 24 25), 627 (s. N. 27), 629 (s. N. 28), 630 (s. N. 29), 695.
Pesch, H. III 538, 548 (s. N. 132), 583.
Petavius III 289.
Peter von Amiens III 416.
Peters, N. I 695, II 13 (s. N. 7, 8), 18 (s. N. 17), 39 (s. N. 54), 133 (s. N. 184), 136 (s. N. 188), 150 (s. N. 213), 410 (s. N. 63).
Petrarca III 380, 369.
Petrus Canisius III 225.
Petrus Cantor III 310.
Petrus Claver III 225.
Petrus Damianus III 215.
Petrus Lombardus I 393, 544, III 205.
Petrus von Sebaste III 214.
Pfänder I 36.
Pfennigsdorf, E. I 459 (s. N. 60).
Pfleiderer, O. I 141, 379, 428 (s. N. 34), 481, II 17, 568, III 147.
Pfungst I 354 (s. N. 119).
Phidias II 549.
Philipps III 481.
Philipp Neri III 329.
Philipp von Hessen III 255.
Philo I 87, II 93, 95, 165.
Philostratus II 478.
Photius, Patriarch II 199, III 319, 323.
Piat I 160.
Pieper, A. III 133.
Pieper, K. III 34 (s. N. 5).
Pindar I 5.
Pitra I 522.
Pius II. III 288.
Pius V. III 329.
Pius IX. I 10, III 566.
Pius X. I 25, 29, 125, 171, 395, 406 (s. N. 14), 414, 415, 418, 472, 479 (s. N. 69), 522, II 352, III 209, 406f., 446, 489, 572.
Pius XI. III 407, 572.
Planck, R. III 539.
Plate I 246, 530.
Platel I 133.
Plato I 28, 31, 62, 265, 274, 285, 315, 451, 461, 463, 471, II 42, 90, 328, 530, 543f., III 488, 511.
Plinius der Jüngere I 354, II 254.
Plotin I 451.
Pohle I 124 (s. N. 50), 347 (s. N. 115), 406 (s. N. 14), 627 (s. N. 26), II 323 (s. N. 4), 342 (s. N. 15), III 349 (s. N. 1).
Pöhlmann III 528 (s. N. 119).
Polykarp von Smyrna II 276ff., 306, III 92, 118, 214.
Polykrates von Ephesus II 279, 306, III 45 (s. N. 15), 47, 83, 118.
Pölzel II 309.
Porphyrius III 40 (s. N. 5, 6), 281.
Poschmann, B. III 49 (s. N. 22).
Pottgießer, A. II 373 (s. N. 36).
Poulain I 433 (s. N. 38).
Prat, F. II 444 (s. N. 77), 447 (s. N. 79), 450 (s. N. 81), 452 (s. N. 82), III 147.
Prellwitz, Gertrud I 378 (s. N. 2), 420 (s. N. 31).
Preuß I 615, III 456 (s. N. 59).
Preysing, Graf III 136.
Prezzolini I 406 (s. N. 14).
Prichard I 674, 676.
Priscillian III 307.
Prohászka, O. Dr. I 456 (s. N. 55).
Proklus III 45 (s. N. 15).
Prombetti I 677.
Protagoras I 426, II 344.
Prudentius, Klemens III 297.
Prudhon III 537.
Pyrrho I 200.
Pythagoras I 316.
Pythia I 93, 404, 434.

Q.

Quartefages I 676.
Quesnay III 535.

R.

Rade, M. I 490 (s. N. 81), II 369 (s. N. 31).

Rademacher, A. I 433 (s. N. 38), 438 (s. N. 40), 439 (s. N. 41, 42), 492 (s. N. 84), 531.
Raffael I 602, II 442, III 303.
Ramsay, W. I 48, III 148.
Ranke, J. I 585, 587, 590, 675, 696.
Rasmussen II 356.
Rathenau III 383.
Ratisbonne III 481.
Ratzel I 680, III 480 (s. N. 74).
Ratzinger, G. III 252 (s. N. 7).
Raupert Godfrey I 380 (s. N. 4).
Rauschen III 45 (s. N. 15), 48 (s. N. 20).
Rauschen-Wittig III 133 (s. N. 3), 135 (s. N. 2), 136 (s. N. 3), 147.
Ravignan III 480.
Reger, M. III 510 (s. N. 99).
Rehmke I 29 (s. N. 8), 351.
Reimarus, Herm. Samuel I 23, 29, II 257, 327, 334, 349, 369, 492, 504, 520.
Reinisch, S. I 614, 627, 669, 677.
Reinke I 224 (s. N. 35), 243 (s. N. 46), 249 (s. N. 57), 335 (s. N. 110), 366, 505, II 147 (s. N. 205), 183.
Reitzenstein, R. II 166 (s. N. 249), 426 (s. N. 72 a).
Rembrandt I 34, 124 (s. N. 50), III 514.
Renan I 109, 279, 378, 489, 494, 520 (s. N. 112), 523 (s. N. 117), II 323, 335, 379, 492, III 473.
Resch, A. II 203 (s. N. 9), III 43.
Retzius I 676.
Reuter I 124 (s. N. 50), III 368.
Réville I 414, 420 (s. N. 30).
Ribot I 179, 409.
Rickert I 282, 442.
Rieder, K. I 480 (s. N. 71).
Riehl, W. H. III 388 (s. N. 19).
Rienzo III 369.
Ritschl, A. I 25, 65, 86, 81, 414, 496.
Robert, König III 309.
Robertson, J. (Orelli) II 183.
Robert von Xanten III 222.
Robert von Arbrissel III 222.
Rohde, E. I 614.
Rohr, J. II 309, 327 (s. N. 6), 565 (s. N. 133), III 146.
Rolfes I 284 (s. N. 81), 316 (s. N. 97), 318 (s. N. 99), 366.
Romanes I 96.
Rösch III 528 (s. N. 119).
Roscher, Wilh. III 538.
Roselieb III 510 (s. N. 99).
Rosenthal III 480 (s. N. 74).
Rösler III 581.
Rosmini III 480.
Rost, H. III 393 (s. N. 22), 526 (s. N. 114), 576.
Rouët de Journal, J. III 147.
Rousseau, J. J. I 21, 81, 400 (s. N. 12), 485 (s. N. 76), 524, II 442, 550, III 363, 390, 535f., 537 (s. N. 125), 553, 564f.
Ruccellai, Ricasoli III 290.
Rudder, Peter de I 529, 530 (s. N. 124).
Ruskin III 538.
Ruville, Alb. v. I 98 (s. N. 35), 460, III 146, 437.

S.

Sabatier, A. I 82, 149, 414, 420 (s. N. 30), 431 (s. N. 36), 480 (s. N. 71).
Sabatiers I 25.
Sacher III 530 (s. N. 121), 580.
Sailer, M. I 269, III 480.
Saintyves, P. I 532.
Salisbury, Joh. von III 560.
Salmant I 120 (s. N. 47).
Salomon, Alice III 528.
Samtleben, G. I 490 (s. N. 82).
Sanday, W. I 413 (s. N. 22).
Sattel, G. I 503 (s. N. 94).
Savonarola III 367.
Sawicki, Fr. I 160, 238 (s. N. 41), 344 (s. N. 114), 480 (s. N. 70), 529 (s. N. 123), 666, II 568, III 578.
Scaliger III 289.
Schäfer, A. II 452 (s. N. 82).
Schäfer, H. II 356 (s. N. 24).
Schäfer, Jak. II 568, III 8 (s. N. 3).
Schäffle I 441.
Schanz, P. I 27 (s. N. 7), 238 (s. N. 41), 341 (s. N. 113), 366, 428, 435 (s. N. 39), 531, 696, II 183, 568, III 146, 576.
Scheeben I 160, III 65 (s. N. 5).
Scheel, O. von III 57 (s. N. 1), 148, 476.
Scheler I 55, 75 (s. N. 25), 158 (s. N. 77), III 383, 551 (s. N. 133).
Schell, H. I 61, 117, 143 (s. N. 67),

149 (s. N. 73), 160, 211 (s. N. 31), 238 (s. N. 41), 256, 294 (s. N. 87), 313, 340, 341 (s. N. 113), 363 (s. N. 125), 366, 473, 482 (s. N. 74), 491 (s. N. 83), 532, II 64, 76, 86 (s. N. 126), 89, 91, 183, 352, 373 (s. N. 36), 395, 525 (s. N. 120), 533 (s. N. 122), 534 (s. N. 123), 565 (s. N. 135), 568, III 412 (s. N. 37).
Schelling I 20, 175, 183, 423, II 330.
Schervier F. III 480.
Scheuber, J. III 234 (s. N. 4), 389 (s. N. 20).
Schiele, M. III 364 (s. N. 8), 380.
Schiller, Friedr. I 6, 218, 266, 423, 431, II 395, III 389 f., 417, 500 (s. N. 94), 510.
Schiller, F. C. I 76, 414, 532.
Schill-Straubinger I 366.
Schindler I 133 (s. N. 58), III 569 (s. N. 154).
Schirmacher, K. III 489 (s. N. 84, 85).
Schlegel, Fr. v. III 569.
Schleiermacher I 21, 81, 86 f., 91 f., 414, 480, II 232, III 332.
Schmid, A. I 133 (s. N. 58).
Schmid, Fr. I 10 (s. N. 4).
Schmidt, C. III 45 (s. N. 15), 96.
Schmidt, E. I 586.
Schmidt, F. J. III 484 (s. N. 77).
Schmidt, W. I 168 (s. N. 1), 590 (s. N. 12), 680 (s. N. 50), 696, 697.
Schmiedel, O. II 198, 264 (s. N. 44), 268 (s. N. 47), 272, 275, 277, 282, 302.
Schmitt, A. I 599 (s. N. 17), 600 (s. N. 18), 601.
Schmoller, Gust. III 538.
Schnehen, W. v. I 180 (s. N. 5), 246 (s. N. 52), 306 (s. N. 91), II 570 (s. N. 23).
Schneider, A. I 313 (s. N. 96), 361 (s. N. 124).
Schneider, W. I 275 (s. N. 76), 282 (s. N. 78), III 364 (s. N. 8), 579.
Schnitzer III 42.
Schnürer, G. III 270 (s. N. 9).
Scholz, P. II 183.
Scholz, H. III 502 (s. N. 95).
Schomberg, Kardinal III 294.
Schoentensack, J. III 146.
Schopenhauer I 21, 35, 64, 338, 364, 406, III 518.
Schorlemer III 539.
Schrader-Zimmern I 645, 647 (s. N. 34), 649 (s. N. 37, 40), 650 (s. N. 42), 654 (s. N. 43).
Schreiber, G. III 394 (s. N. 23).
Schröder, L. v. I 689, II 15 (s. N. 14).
Schubert, R. v. I 30, III 479 (s. N. 73).
Schuchardt I 677.
Schulte, P. I 160.
Schultes, R. M. I 150 (s. N. 74), III 441 (s. N. 51).
Schultz I 31, II 183.
Schulz, A. II 84 (s. N. 122).
Schumacher II 419 (s. N. 70), 421, 427 (s. N. 74).
Schuppe, W. I 30.
Schürer, E. II 183, 198 (s. N. 6), 242 (s. N. 29), 370 (s. N. 32), III 15 (s. N. 2), 23 (s. N. 5), 61 (s. N. 2), 82 (s. N. 1), 115 (s. N. 3).
Schuster-Holzhammer (Selbst) II 183, 568.
Schwalbe I 584, 674.
Schwally I 614.
Schwartz, W. I 613, 614, II 219 (s. N. 21), 276 (s. N. 52), 279 (s. N. 55), 281 (s. N. 56).
Schwarz, B. III 373.
Schwarz, G. I 178 (s. N. 4).
Schweitzer, A. II 327 (s. N. 6), 328 f., 335, 343 (s. N. 16), 344 (s. N. 17), 346 (s. N. 18), 356, III 11 (s. N. 5).
Schwertschlager, Jos. I 246 (s. N. 52, 54), 249 (s. N. 57, 58), 250 (s. N. 59), 332 (s. N. 104), 355 (s. N. 120, 121).
Seeberg, A. III 118 (s. N. 6), 147.
Seeck, O. I 123.
Segond, J. I 433 (s. N. 38).
Seitz, A. I 366, II 568.
Sell, K. I 65, 87, III 375, 379 (s. N. 13), 382 (s. N. 17), 387 (s. N. 18), 413, 453 (s. N. 58), 475, 476 (s. N. 68), 520 (s. N. 104), 576.
Sellin, E. II 19 (s. N. 21), 63 (s. N. 90), 132 (s. N. 181), 154 (s. N. 224), 157 (s. N. 237), 183.
Semmler III 331.
Seneca I 338.
Sentroul I 45 (s. N. 12).

Seppelt, F. X. III 15 (s. N. 1), 47 (s. N. 19), 116 (s. N. 5), 120 (s. N. 8), 147, 181 (s. N. 3).
Seraphion von Antiochien III 119.
Sergius von Konstantinopel III 136 f.
Sertillanges I 210 (s. N. 22), 366.
Seton, E. III 217, 480.
Seufert III 28 (s. N. 1).
Severin III 416.
Shakespeare I 269 (s. N. 73), 270 (s. N. 75), 300 (s. N. 90), II 393, III 380.
Sickenberger II 306 (s. N. 74), III 40 (s. N. 5).
Sidney I 615.
Siebeck I 1, 65.
Silvester II. III 416.
Simon, St. III 537.
Simonides III 405.
Sinthern, P. S. J. II 479 (s. N. 94).
Sismondi III 538.
Sixtus IV. III 288.
Smeedt, P. de I 521 (s. N. 114).
Smend, R. II 183.
Smith, A. III 536.
Smith, Robertsohn I 614, II 183.
Smith, W. B. II 357.
Snell, K. I 585.
Sobowski, L. III 146.
Soden, von II 196, 203 (s. N. 10), 360 (s. N. 26), 370 (s. N. 32), 372 (s. N. 34), 387 (s. N. 44), 392, 495, 543, III 148.
Söderblom II 125 (s. N. 173), 183.
Sohm III 46, 57 (s. N. 1), 58, 147.
Sokrates I 28, 217, 426, 467, 524, 451, II 328, 339, 346, III 142, 530, 550.
Solowjew III 481.
Soltau, W. I 502 (s. N. 92), III 41 (s. N. 7), 364, 374 f.
Sombart, Werner III 374 (s. N. 10).
Sophokles I 268 (s. N. 71), III 511.
Sortais III 294 (s. N. 12).
Spencer, Herbert I 187, 332, 383, 414, 441, 613 ff.
Spengler III 349, 372.
Spicker, G. I 29 (s. N. 8), III 409 (s. N. 34).
Spiegelberg, W. III 157 (s. N. 237), 176 (s. N. 179).
Spinoza I 18 f., 184, 307, 312, 333, 507 (s. N. 100), III 292.
Spitta, Fr. I 76, 456 (s. N. 57), II 237, III 20.
Spitta, H. I 65.
Staab I 468 (s. N. 65).
Stade, B. I 614, II 183.
Stanislaus Kostka III 225.
Stanley I 406.
Starbuck I 406, 432, 477, 531.
Stead, M. I 380.
Stein, L. I 457 (s. N. 58), III 413.
Steinbeck, J. II 568.
Steinbüschel I 227 (s. N. 36), III 583.
Steinhuber, S. III 480 (s. N. 75).
Steinmann, A. I 335 (s. N. 110), III 42 (s. N. 11), 244 (s. N. 6).
Stephan VI. III 133, 230.
Sternberg, G. II 67 (s. N. 97), 183.
Steudel I 495.
Stirner III 413.
Stöckl III 501.
Stöhr I 275 (s. N. 50).
Stolberg, Leop. von III 433, 480, 481.
Stölzle I 224 (s. N. 35), 354 (s. N. 119.)
Storm III 120 (s. N. 8).
Strack, H. II 197 (s. N. 4), 482 (s. N. 101).
Stratz I 585.
Straub I 120 (s. N. 47), 132 (s. N. 56).
Straubinger I 531.
Strauß, D. Fr. I 2, 3, 23, 138, 273, 275, 338 (s. N. 111), 428, 430, 437, 444, 496, 515 (s. N. 108), II 290 (s. N. 63), 307, 322, 329 ff., 346, 349, 358 f., 363, 421, 428, 467, 469, 476, 484, 491 f., III 459, 464 (s. N. 61).
Stucken I 614.
Stufler, Joh. I 325 (s. N. 101).
Styger III 45 (s. N. 15).
Suarez, Franz I 394, 395 (s. N. 10), 397, 473, III 559.
Sueton II 196.
Suleika III 422.
Sulze, E. III 470, 476 (s. N. 65).
Suso I 292.
Swedenborgs I 93.
Switalski, W. I 480 (s. N. 71), 532.
Sybel, von I 523 (s. N. 116), 516.

T.

Tacitus II 194 ff., 317.

Tagore, R. III 574.
Taine I 441, III 261.
Tanner, Adam I 133, III 495.
Taoteking II 155 (s. N. 229).
Tatian II 259, III 40 (s. N. 6).
Taxil, Leo III 494.
Tertullian I 138 (s. N. 62), 139, 172, 189 (s. N. 11), 486, II 323, 361, 401, 490, 516, 522, 564, III 40 (s. N. 6), 47, 48 (s. N. 20), 69, 96, 107, 111 f., 116 (s. N. 5), 117, 119 f., 135, 199, 244, 413.
Tessen v. -Wesierski I 532.
Thales III 405.
Theis, Joh. II 16 (s. N. 14*), 183.
Theodor von Mopsvestia III 202.
Theodoret II 449.
Theodosius I. III 308.
Theodosius, Florintöni III 217.
Theophilus von Antioch. III 109.
Theresia, Heilige III 216.
Thiele I 29 (s. N. 8).
Thoma, Hans III 511.
Thomas Villanova III 216.
Thomas von Aquin I 2 (s. N. 1), 8 (s. N. 3), 13, 15 (s. N. 5), 31 (s. N. 9), 56, 63, 64 (s. N. 22), 72, 90 (s. N. 31), 113 (s. N. 45), 120 f., 124, 130, 132, 136, 143, 149, 163 (s. N. 48, 49, 51), 206, 227 (s. N. 36), 233, 258, 265, 318 (s. N. 98), 325 (s. N. 101), 334 (s. N. 106), 340 (s. N. 112), 384 (s. N. 6), 455, 464, 499, 544, 595, II 17, 91, III 205, 215, 284, 297, 379, 398, 409 (s. N. 33), 417 (s. N. 39), 427 (s. N. 44), 488, 495 (s. N. 92), 499 (s. N. 93), 503, 541 (s. N. 129), 547, 556, 557 (s. N. 137), 558 (s. N. 144), 559 (s. N. 146), 560 (s. N. 147).
Thomas von Canterbury III 215.
Thomas von Celano III 297.
Thomas von Kempen III 216, 236.
Thöne I 600.
Thureau-Dangin III 480.
Tillemont III 289.
Tillmann, Fr. II 202 (s. N. 14), 255 (s. N. 39), 261 (s. N. 42), 295 (s. N. 65), 309, 347 (s. N. 19), 378 (s. N. 37), 381 (s. N. 39), 382, 386 (s. N. 42), 389 (s. N. 45), 408, 414, 420, 430, 432 (s. N. 75), 444 (s. N. 78), 450 (s. N. 80), 460 (s. N. 86), 461 (s. N. 87), 500 (s. N. 108), 503 (s. N. 109), 511 (s. N. 111), 514 (s. N. 112), 533 (s. N. 122), 535 (s. N. 124), 547 (s. N. 127), 568, III 42 (s. N. 11).
Tindal I 23.
Tischleder III 521 (s. N. 105), 559 (s. N. 146).
Tolstoi I 65, 138, 275 (s. N. 76), III 363, 468, 565.
Tongédec, J. de I 480 (s. N. 71), 532.
Topinard I 676.
Torquemada III 311.
Trajan, Kaiser III 173.
Traub I 520 (s. N. 113).
Treitschke III 557, 558 (s. N. 141).
Troeltsch, E. I 65, 86 f., 92, 168 (s. N. 1), 377 (s. N. 1), 531, II 323 (s. N. 3), 352 (s. N. 21), 361, III 363 (s. N. 7), 364 (s. N. 8), 374, 380, 551 (s. N. 133).
Tryphon III 40, 71, 110.
Tylor, E. B. I 614, 615.
Tyndall I 204, 497, 502.
Tyrrell, G. I 26, 27 (s. N. 7), 106 (s. N. 41), 406 (s. N. 14), 418.

U.

Ueberweg I 37 (s. N. 11).
Ude, J. I 224 (s. N. 35).
Uhlenbeck I 677.
Uhlmann, J. I 397 (s. N. 89).
Unold I 183 (s. N. 8).
Urban II. III 266.
Urban VI. III 285.
Usener, H. I 614.
Usteri, E. III 481.

V.

Vaçandard III 294 (s. N. 12).
Vaihinger I 162 (s. N. 27), 358, III 488.
Valensin, A. II 565 (s. N. 133).
Valentinian I., Kaiser III 308.
Valerian, Kaiser III 173.
Valla, L. I 22, III 380.
Valois, Heinr. III 289.
Väth, A. III 81 (s. N. 4).
Veith, Em. III 412.
Venard III 175 (s. N. 2).

Venturini, K. H. II 328 f., 467.
Vermeersch I 133 (s. N. 58), III 491 (s. N. 88), 563 (s. N. 152), 567 (s. N. 153).
Verworn, M. I 30, 184 (s. N. 10), 310 f.
Vetter, P. II 7.
Vianney von Ars III 217.
Victricius III 142 (s. N. 4).
Vierkandt I 615.
Vigilius, Papst III 132.
Viktor, Papst III 47, 116 (s. N. 4).
Vinci, Leonardo da I 18.
Vinzenz Ferrerius III 216.
Vinzenz von Beauvais III 287.
Vinzenz von Lerin II 114, III 405.
Vinzenz von Paul I 602, III 216, 226, 249.
Virchow I 241 (s. N. 43).
Virey, Ph. I 676, II 152 (s. N. 221), 158 (s. N. 238), 184.
Vock I 380.
Vogels, H. III 40 (s. N. 6).
Vogelsang von III 538.
Vogt, K. I 175, 178, 354.
Volkelt III 512 (s. N. 100).
Volta, A. XVIII.
Voltaire I 23, 222, 236, 483, 494, 524, II 558, III 564.
Volz, P. II 52, 99, 184.
Vorrede, V. III 112.
Vosen-Weber I 366.

W.

Waffelaert, Bischof I 530.
Wagner, Adolf III 538.
Wagner, F. III 581.
Wagner, Rich. II 329.
Waldus von Lyon III 222.
Walter, F. III 583.
Ward, W. III 481, 538.
Wasmann, S. J. I 241 (s. N. 42), 246, 332 (s. N. 105), 335 (s. N. 110), 354 (s. N. 119), 355 (s. N. 120), 530, 595 (s. N. 14), 600, 696, III 481.
Wazo, Bischof III 310.
Weber, F. (Delitzsch-Schnedermann) II 31 (s. N. 43 a), 184.
Weber, M. III 374, 520 (s. N. 104).
Weber, O. II 140 (s. N. 193).
Wecker, O. I 696, II 479 (s. N. 94), 480 (s. N. 98).
Weddingen I 532.
Weidel, K. II 547 (s. N. 126).
Weigl, J. II 184.
Weinand, H. II 92 (s. N. 133), III 477 (s. N. 69).
Weinel II 367.
Weingärtner I 511 (s. N. 105), 531.
Weismann, A. I 245 (s. N. 49).
Weiß, A. M. I 380 (s. N. 4), 390, II 551 (s. N. 128), 568, III 538, 560 (s. N. 147), 576, 579, 583.
Weiß, B. III 148.
Weiß, Joh. I 45 (s. N. 12), II 200 (s. N. 8), 243 (s. N. 30), 246 (s. N. 33), 253, 295 (s. N. 65), 296 (s. N. 66), 368, 398 (s. N. 52), 401 (s. N. 55), III 11 (s. N. 5).
Weiß, K. III 44 (s. N. 13).
Weizsäcker, C. v. II 203 (s. N. 10), III 147.
Wellhausen, J. I 614, 443, II 3, 62, 121 (s. N. 161), 128 (s. N. 175), 134, 159, 184, 246 (s. N. 32), 341, 352, 359, 369 (s. N. 30), 378, 425.
Welker I 676.
Wendland, P. I 490 (s. N. 81), II 168 (s. N. 251), 184, III 71 (s. N. 6), 72 (s. N. 6).
Werner, Joh. III 437.
Werner, Zach. III 481.
Wernle II 224 (s. N. 24), 268 (s. N. 47), 289 (s. N. 62), 346 (s. N. 18), 461 (s. N. 89), III 44 (s. N. 13), 148.
Wickenhauser, A. III 34 (s. N. 5).
Wiclif III 325.
Wiedemann, A. II 101, 184.
Wiedersheim I 583.
Wiener, M. II 145 (s. N. 202), 184.
Wilbrand II 289 (s. N. 62 a), 299 (s. N. 67 a).
Wildeboer, G. II 184.
Willems I 71 (s. N. 23), 75 (s. N. 25), 348 (s. N. 116), III 504 (s. N. 96).
Willmann, O. I 160, 467, III 349 s. N. 1).
Winckler, H. I 614, 645, II 184.
Windelband I 65, 282, III 464 (s. N. 62), 466.
Winkelmann, J. J. III 290.
Winkler, M. III 116 (s. N. 5).
Wiseman III 480.

Wissowa, G. III 62 (s. N. 4).
Wittig, J. III 133 (s. N. 3), 147.
Wobbermin I 531.
Wolf, Jul. III 526 (s. N. 115).
Wolff, E. I 406 (s. N. 14).
Wolff (Wolf), Chr. I 19.
Wolfgang von Regensburg III 220.
Wolfram von Eschenbach III 379.
Woermann, K. III 507 (s. N. 97, 98), 514, 515 (s. N. 103).
Wrede, W. II 346 (s. N. 18), 359, 369 (s. N. 30).
Wright III 47 (s. N. 18).
Wunderle I 160.
Wundt, W. I 2, 29 (s. N. 8), 187, 309 (s. N. 93), 347, 351, 354, 409, 503 (s. N. 95), 615, 628, 679, III 402, 403 (s. N. 26), 513 (s. N. 101).
Wurm, A. III 581.

X.

Ximenez I 22.
Xystus, Bischof III 47 (s. N. 18).

Y.

Yoga I 93.
Yves de la Brière III 43 (s. N. 12), 146.

Z.

Zahn, Th. I 433 (s. N. 38), 531, II 223 (s. N. 23), 230, 237, 274, 275 (s. N. 50), 282, 301 (s. N. 69), 302 (s. N. 70), 309, 397, 398 (s. N. 51), 406, 407 (s. N. 61), 568, III 40 (s. N. 5, 6), 45 (s. N. 15), 148.
Zapletal I 639 (s. N. 30), II 39 (s. N. 54).
Zeller, E. III 571.
Zeno, Kaiser III 316 f.
Zephyrinus, Papst III 48 (s. N. 20), 134 f.
Ziegler, Th. III 413.
Ziehen, Th. I 30, 179.
Zimmermann, O. 210 (s. N. 22), 292 (s. N. 85), 297 (s. N. 89), 307 (s. N. 92), 344 (s. N. 114), 363 (s. N. 126), 455 (s. N. 53), 531.
Zimmern II 157 (s. N. 236).
Zittel I 335 (s. N. 110).
Zkrstele, Z. II 48 (s. N. 69).
Zöckler, O. III 491 (s. N. 87).
Zschokke, H. II 184.
Zurbonsen I 486 (s. N. 78).
Zwerger, Joh. III 146.
Zwingli I 377, III 326 f.

Sachregister.

A.

Abendmahl, Jesu göttliches Selbstbewußtsein beim letzten A. II 434ff.
Aberglauben, verboten im A. T. II 101f.; herrschte in krasser Form im Heidentum um die Zeitwende II 167f.; Stellung der christlichen Konfessionen zum A. III 495f.
Abhängigkeit in der Welt I 381f.
Abimelech II 13.
Abraham, historische Persönlichkeit I 443; Stammvater des israelitischen Volkes II 12ff.
Absolutheit der Wahrheit I 258, 260ff.; Absolutes, ein leerer Begriff nach dem Monismus und Pantheismus I 297f., 302f.
Absolutismus, fürstlicher, begünstigt durch die Religionsneuerung des 16. Jahrh. III 328f.
Absonderung Israels als ein hl. Gottesvolk II 51f.
Abstammungslehre I 581ff.; ihre allmähliche Verdrängung der Konstanztheorie I 582f.; verschiedene Theorien I 583ff.; ihre Mannigfaltigkeit und ihr gegenseitiger Widerspruch als Beweis ihrer geringen Wahrscheinlichkeit I 586f.; Beweise für die A. nicht durchschlagend I 587ff.; relative Annehmbarkeit und Schwierigkeit der Embryonaltheorie I 591f.; ihre Ablehnung bei den älteren Exegeten I 595f.; von Paläontologen und Anthropologen fast allgemein angenommen I 599, 600f.; mit bibl. Bericht nicht in Widerspruch I 598ff., 601f.; für den Menschen nicht erniedrigend I 601f.; keinesfalls anzuwenden auf die Seele I 602f.; s. auch Entwicklung.
Ackerbau, die Anfänge seiner Entwicklung I 642f.
Adam, bibl. Bericht seiner Erschaffung I 596f.; A. in der Versuchungsgeschichte, seine Eigenart gegenüber dem Weibe I 567f.; s. auch Mensch.
Adapa-Mythus I 649, 653ff.; sein Verhältnis zur bibl. Paradiesesgeschichte I 653f.
Affe, anthropomorpher I 584; südamerikanischer I 585.
Agnostizismus I 96; über das Geheimnis in der Religion I 135f.; über die Erkennbarkeit Gottes I 172; im Monismus I 187; als Folge des als falsch erkannten Materialismus I 200; als Folge des Modernismus I 414ff., 389f.; Zusammenhang mit dem Immanentismus I 414ff.
Ägyptischer Monotheismus im Verhältnis zum alttestamentl. II 23; äg. Propheten im Verhältnis zu denen des A. T. II 130f.; äg. Weisheitsbücher als Analogien der didaktischen Bücher des A. T. II 140; äg. Heilandserwartungen II 158f.

Ahnenkult I 613f., 682f.; s. auch Manismus.
Akte, geistige I 252f.
Aktualismus I 242.
Aktualitätstheorie, Begriff und Wesen I 347f.; Widerlegung I 348ff.; Stellung zur Willensfreiheit I 357.
Albigenser III 324f.
Allgegenwart Gottes nach dem A. T. II 29.
Allmacht Gottes nach dem A. T. II 31f.
Allursächlichkeit Gottes nach dem A. T. II 43, 48.
Allwissenheit Gottes nach dem A. T. II 30.
Aloger zur Verfasserfrage des vierten Evg. II 278.
Alter des Menschengeschlechtes I 577ff.; der bibl. Paradiesesgeschichte I 649ff.
Altruismus bei Naturvölkern I 610f.
Alttestamentl. Auffassung von der Schöpfung, Jahwe als Schöpfer II 38f.; Schöpfung aus Nichts II 40f.; nicht aus dem Urstoff II 41f.; Glaubenskern des Sechstagewerkes II 39f.
Alttestamentl. Gottesbegriff, einzigartig vor den andern Völkern II 2f.; begründet und überliefert von den Vätern II 11ff.; Einzigkeit II 18f.; Universalität II 24f.; Überweltlichkeit II 26; Unabbildbarkeit II 28; Geistigkeit II 28f.; Allgegenwart II 29; Ewigkeit II 29f.; Allwissenheit II 30; Weisheit II 30f.; Freiheit II 31; Allmacht II 31f.; Heiligkeit II 32f.; Güte II 34f.; Gerechtigkeit II 35; Barmherzigkeit II 35ff.; Treue II 37; Allursächlichkeit II 43, 48.
Alttestamentl. Kultus, sein Alter II 98; sein Verhältnis zur Sittlichkeit II 97f.; Parallelen mit den Kultformen anderer Völker II 98f.; sein symbolischer Grundzug II 100; sein pädagogischer Zweck II 100f.; Polemik gegen Veräußerlichung II 101; A. K. verbietet den Aberglauben und die Zauberei II 101f.; duldet keine Mantik II 102; hohe Auffassung vom Opfergedanken II 103ff.; Wertung des Tempels II 105.
Alttestamentl. Religion gestützt auf die Tradition der Väter II 11f.; auf den Glauben an die Offenbarung II 16; reformiert und organisiert durch Moses II 11ff.; Quellen ihrer Erforschung II 6; monotheistischer Standpunkt I 646, 666, II 18ff.; universalistischer Standpunkt II 24ff., 53f.; frei von Pantheismus II 26; Heranwachsen zur Weltreligion II 54f.; Verhältnis zur Sittlichkeit II 58, 74f.; ihr Individualismus und Sozialismus II 61ff.; Glaube in der A. R. II 64; Vertrauen II 64f.; Furcht Gottes II 65f.; Gottesliebe II 66ff.; Frömmigkeit II 68f.; Gehorsam gegen Gott II 69f.; Sünde und Sündenbewußtsein II 71f.; Sühne II 73f.; Opfer II 74; Forderung der Heiligkeit II 75f.; Vergeltungsgedanke II 77ff.; Auferstehungsglaube II 80f.; Eschatologie II 81f.; Höhe und Unvollkommenheit des ethischen Standpunktes II 83f.; Aszese II 94ff.; Sabbatheiligung II 92f.; Kult II 97ff.; Stellung zu Aberglauben und Zauberei II 101f.; Verhältnis zum Recht II 105ff.; Zukunftsrichtung II 113f.; Entwicklung II 114f.; Ähnlichkeit mit andern Religionen II 116ff.; Aufnahmefähigkeit II 118f.; Weiterbildung durch die Propheten II 128f.; nicht immer frei von Auswüchsen II 5, 19f.; A. R. nach dem Urteil der

Schule Wellhausens II 3f.; der rein religionsvergleichenden Schule II 4 f.
Amarnabriefe II 13.
Amenophis IV., seine monotheistische Reform II 22.
Amos, Prophet, seine Bedeutung für die Religion II 11.
Anachoretentum III 219.
Anarchismus als Folge der modernen Kultur I 458.
Andamanesen-Insulaner, Ähnlichkeit ihrer Tradition mit dem Bericht vom Sündenfalle I 565f., 633; ihre Spracheinheit I 678.
Animismus, Begriff I 614; Bedeutung für den Verfall der Religion I 682ff., 686.
Anthropoiden I 583ff., 587.
Anthropologie, ihre Bedeutung für die Erforschung prähistorischer Zustände I 581; für den Beweis der Einheit des Menschengeschlechtes I 674f.
Anthropomorphismen in der Religion der Naturvölker I 617, 668; in der israelitischen Religion II 26f., 50, 58ff.; in der Bibel I 594, 644f., 651, II 27.
Anthropomorphismus I 613.
Antimodernisteneid I 522, III 493.
Antoniter III 247.
Anu, assyrisch-babylonischer Gott I 647, 653.
Apologetik, ihre Aufgabe und ihr Wert I 115; Aufbau und Beweisgang I 115; kein Zirkelverfahren I 115; kann auch von der Kirche als Beweisgrund ausgehen I 116f.; die inneren Früchte des Glaubens nicht alleinberechtigte A. I 117; immanente A. zu Gnade und Natur I 395; widerlegt den Immanentismus I 460f.; A. der alttestamentl. Religion II 6f.; ihre Stellung gegenüber der Bibelkritik II 306f.; ihre Zurückhaltung im 2. Jahrh. über die kirchl. Verfassung III 93ff.
Apostel haben nicht Jesu Lehre umgebildet II 400ff.; A. über Jesu Sündenlosigkeit II 539f.; falsche Theorien über ihren Ursprung III 28f.; Auserwählung und Unterweisung III 29ff.; Übertragung einer dreifachen Gewalt an sie III 32ff.; Fortdauer des Apostolates in der Kirche nach dem Willen Jesu III 35ff.; Verhältnis von Apostolat und Charisma in der Urkirche III 53ff.; A. und apostolische Nachfolge nach der Anordnung Christi III 76ff.; Sorge der A. für Stellvertreter III 78f., 89ff.; das lebendige apostolische Wort als Glaubensverkündigung III 113f.; die Reinerhaltung der Lehre der A. III 118ff.; die Nachfolge bezeugt von Klemens von Rom III 79ff.; A. im weiteren Sinne und ihre Stellung in der altkirchl. Verfassung III 81, 89 (s. auch Note 5); ihre Stellung eine monarchische III 88f.; A. erheben Anspruch auf Unfehlbarkeit III 104ff.
Apostelgeschichte, Verwandtschaft mit dem Lukasevang. II 220f.; ihr Zeugnis über die Auferstehung Jesu II 497f.
Apotheosen bei den Heiden, keine Analogie für den Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi II 406f.
Apperzeption I 409.
Apriorismus I 183; A. als heuristisches Prinzip zur Lösung literarkritischer Fragen der Bibel II 120; aprior. Vorurteile, ihre Nachteile I 520f.

Arbeit, ihre Überschätzung in der modernen Kultur I 457f.; ihre Wertung im Christentum III 239f., 273ff., 542f.; A. und Kapital III 540ff.
Architektur s. Baukunst.
Arianismus III 200, 201f.
Armenpflege s. Nächstenliebe.
Arten, Überschreiten und Konstanz der A. in der Tierwelt I 582f.
Aruaken, südamerik. Volksstamm I 678.
Assimilation in der Religion durch den Offenbarungsglauben nicht ausgeschlossen II 118f.
Assoziation erklärt nicht die Einheit des Bewußtseins I 349f.
Assurbanipal I 648f.
Assyriologen gegen die geschichtl. Tatsächlichkeit der Uroffenbarung I 645ff.; israelitischer Monotheismus nicht abhängig vom assyrisch-babylonischen I 646f.
Astralmythologie und ihre Bedeutung für den Verfall der Religion I 684ff.
Aszese im A. T. II 94ff.; wahre Bedeutung III 362f.; Selbstverleugnung im Sinne der christl. Aszese III 415.
Atheismus, sein psychologischer Ursprung zu Beginn des 18. Jahrh. I 328f., 458; A. bei Haeckel I 235.
Auferstehung nach der Religion des A. T. und den heidnischen Relig. II 80f.; Geschichtlichkeit der Berichte der Evangelisten über die A. Jesu II 257f.; ihre Bedeutung für die Christologie II 400f.; für den Glauben und die verschiedenen Hypothesen der modernen Theologie II 490ff.; das Zeugnis des Apostels Paulus II 495ff.; der Apostelgeschichte II 497f.; der Evangelisten II 498ff.; das leere Grab als Beweis für die Auferstehung II 500ff.; A. Jesu bewiesen durch seine Erscheinungen II 505ff.; von ihm vorhergesagt II 530; dritter Tag als A.-Tag historische Tatsache II 513ff.; moderne Kritiker über die A. Jesu II 515ff.; Herleitungsversuch des A.-Glaubens aus der Entwicklung II 515; aus der Mythologie II 517ff.; Einwendungen der Kritik gegen die Berichte der Evangelien II 520ff.
Aufklärung I 22.
Augustinianismus in der Gnadenlehre I 395f.
Autochthonie der Sprachen I 676f.
Autogonie I 240; s. Urzeugung.
Autonomie der Vernunft im Rationalismus I 423f.; ihre Stärkung durch den Evolutionismus I 424; Widerlegung I 425ff.; A. im modernen Persönlichkeitsbegriff III 414f.; Kritik derselben III 421ff.
Autorität, Bedeutung und Notwendigkeit für die religiöse Gemeinschaft I 6, 108f., 147ff., 448f.; wesentliches Moment im Christentum I 448f.; wesentl. Moment einer guten Ethik I 466; Wert der kirchl. A. für die menschl. Gesellschaft III 432ff.; Grade der A. in der Kirche I 110f.; Tatsache der kirchl. A. als Glaubensmotiv I 126ff. Folge des Mangels einer festen Lehrautorität im Protestantismus III 440; psychologische Begründung durch Foerster nicht ausreichend I 109f., 449f.; ihre gänzliche Ablehnung beim Rationalismus I 423; beim extremen Individualismus I 459; Autoritätsglaube von der Vernunft getragen I 450; A. und Freiheit III 429ff.; Harmonie zwischen A. und Freiheit in der Menschheit be-

gründet I 450, III 447; Bedürfnis der sittl. Neubegründung der A. III 429ff.

B.

Babel, Einfluß auf die Bibel I 645ff.; bab. Sintfluterzählung I 648f.; Paradiesgeschichte I 649ff.; Ursprung des bab. Polytheismus I 667; sein Monotheismus im Verhältnis zum alttestamentl. I 646, 666f., II 22ff.; Aberglaube und Zauberei in seiner Staatsreligion II 101f.; bab. Recht im Vergleich zum israelitischen II 106f.; seine Propheten und ihr Verhältnis zu denen des A. T. II 131ff.; bab. Gesetzbuch nicht zu vergleichen mit der Bibel des A. T. II 139f.; bab. Heilandserwartungen II 157f.
Bajanismus I 395.
Bantuneger I 615.
Barmherzigkeit Gottes nach dem A. T. II 35f.
Bastianischer Elementargedanke I 679f.
Bauerntheorie Gunkels I 662f.
Baukunst, ihre Pflege durch die Kirche III 299ff.
Baum der Erkenntnis I 561ff.; B. d. E. und des Lebens nicht in der Adapamythe I 654f.
Beduinenstämme, semitische I 644.
Beginen III 247.
Begraben der Toten beim Urmenschen I 604.
Begriffe, Wahrheit unserer B. I 46f.; ihre Bildung durch den menschl. Geist I 352f.
Beharrung I 204; s. Fortschritt.
Bekehrung, ihre psycholog. Erklärung I 87; ihr eigentliches Wesen ein Geheimnis I 432.
Benediktinerorden, seine Bedeutung für die kirchl. Reform III 220f.
Benutzungshypothese in der synoptischen Frage II 229ff.; ihre Schwierigkeiten II 230f.; keine Lösung durch Verbindung mit der Traditionstheorie II 231.
Beschneidung bei den Israeliten und andern Völkern I 687, II 99f.
Betrugshypothese in der Leben-Jesu-Forschung II 327f.; über die Auferstehung Jesu II 491f.
Bettelorden III 221ff.
Beweggründe des Glaubens, ihre Subjektivität und Objektivität I 120ff.; die Tatsache der Autorität der Kirche als B. I 126ff.
Bewegung im Weltall und ihre Erklärung I 204f.
Beweiskraft des Wunders I 514f.; der Wunder Jesu II 489f.
Beweisverfahren der negativen Bibelkritik I 520.
Bewußtsein, seine gänzliche Verschiedenheit von allem Physischen I 250f.; seine Einheit I 251f.; beweist die Substantialität der Seele I 348ff.; Enge des B. I 409; Spaltung I 409f.; Schwelle I 407; allgemeines B. der Menschen beweist die Unsterblichkeit I 361.
Bewußtseinsmonismus I 182, 310; als Folge der Aktualitätstheorie I 348.
Bibel, ihre geschichtl. Erforschung I 22, 23; B. über den Willen in der höheren Erkenntnis I 63f.; bezeugt die Einheit des Menschengeschlechtes I 442; bezeugt die Tatsache der übernatürl. Religion I 544; Geschichtlichkeit der Urberichte I 593ff.; volkstümliche Redeweise I 594f., II 26f.; bibl. Bericht über die Erschaffung der

ersten Menschen I 594ff.; über die geistigen Anlagen der ersten Menschen I 621ff.; B. und Babelfrage I 645ff.; B. und Inspiration I 404f.; ihre Irrtumslosigkeit I 405; B. und Lehramt im A. T. II 135ff.; der menschl. Faktor in der B. II 136; stillschweigende Zitierung in der B. II 136 f.; verschiedene literarische Arten II 137 f.; Unvergleichbarkeit des A. T. II 138ff.; Bedeutung der B. für Israel und die Menschheit II 141f.; apologetische Stellung gegen die Bibelkritik II 306f.; B. als Glaubensquelle und ihre autoritative Deutung III 112f.; alleinige Glaubensautorität nach Wiclif III 325; nach den Irrlehrern des 16. Jahrh. III 326f.; die Entstehung der neutestamentl. Hl. Schriften III 176.
Bibelexegese nicht in Widerspruch mit Entwicklungslehre I 598ff.; erkennt diese vorläufig nicht an I 598f.; nimmt abwartende Stellung ein I 600.
Bibelkommission über die volkstümliche Redeweise der bibl. Urberichte I 594; über den Ursprung des Menschen I 597; über den Schöpfungsbericht I 594; über die Zweiquellentheorie II 238; über die Echtheit des Markusschlusses II 260.
Bibelkritik, negative, ihr falsches Beweisverfahren I 520.
Bildung und Religion, ihre Harmonie im Katholizismus III 482ff.; Verdienste der Kirche um die B. III 484f.
Binde- und Lösegewalt der Kirche von Jesus begründet III 32ff., 37ff.
Bischof s. Episkopat.
Blutsverwandtschaft zwischen Affen und Menschen I 587.
Bodenschätze, ihre Bedeutung für die Kulturleistungen eines Volkes III 371f.
Brahmanismus II 42, 51f., 61; Aszese im B. II 95; Überschätzung des religiösen Kultus II 101; Erlösungsgedanke im B. II 154f.
Bücherverbot s. Index.
Buddhismus II 42, 51f.; B. und Unsterblichkeitsgedanke I 364f.; Erlösungsgedanke II 154f.; Aszese im B. II 95; keine Parallele zu den Evangelien II 478ff.; B. und Christentum II 481.
Bulle „Unam sanctam“ und die Unfehlbarkeit III 137f.
Bundesgedanke als Verhältnis zwischen Jahwe und Israel II 50f.; Alter des B. II 51.
Buschmänner, südafrik. Volksstämme I 609; einheitliche Natur ihrer Sprache I 678.
Buße, in der Religion des A. T. II 74; allmähliches Eindringen einer milderen Bußpraxis in der Kirche III 135 f.

C.

Caritas s. Nächstenliebe.
Charakterbildung durch den Glauben I 155ff.
Charismen, Streitfrage nach ihrem Charakter III 50ff.; der Begriff der urchristl. Ch. III 52f.; neuere protestantische Gelehrten im Gegensatz zu Paulus III 54 (s. Note 5); Ch., Vorsteheramt und Apostolat III 53ff.
Chirotherion I 585.
Choral, seine Entstehung und Blüte III 298f.; seine Bedeutung für die kirchl. Kunst III 516.
Christentum, sein kathol. Charakter I 9; Unfehlbarkeit dem Ch. als Weltreligion wesentlich III 101ff.; nicht heteronom in der Lehre

I 278f.; Gott das Fundament des Ch. I 170; Jesus sein Mittelpunkt und Objekt II 320f.; Kennzeichen des göttl. Ursprunges des Ch. I 170; harmonische Zusammenordnung von Natur und Gnade durch das Ch. I 7 f.; wesentlich Autoritätsreligion I 448 ff.; Anwendung der Kriterien der Offenbarung auf das Ch. I 471ff.; kein natürl. Entwicklungsprodukt III 174f.; keine Hellenisierung III 180f.; die Christen als „neues Geschlecht" III 181f.; sein Einfluß auf das soziale Leben I 158, 445ff.; muß Zusammenhang mit den Urzeiten nachweisen können I 542; günstige und ungünstige Umstände für seine Ausbreitung im Altertum III 171ff.; das Martyrium als herrliche Frucht des Ch. III 173ff.; seine sittl. Kraft in der Urkirche III 182ff.; seine Entwicklung infolge der Reformation I 22ff.; Wesen des Ch. nach dem modernen Protestantismus II 325ff.; Folgen seiner Preisgabe beim modernen Menschen I 454; seine Bedeutung für die Kultur III 237f., 357ff.; für die Naturwissenschaft III 489ff.; für die Entwicklung der Persönlichkeit III 416; sein Zusammenhang mit Geistesbildung III 482ff.; seine Stellung zur Nächstenliebe III 241ff.; zu Familie und Ehe III 253ff.; zur Frau III 517f.; zum Nationalismus III 568ff.; zur Arbeit III 239f., 273ff.; zum Eigentum III 277; Universalismus des Ch. III 574f.; Ch. und Buddhismus II 481; Ch. und heidnische Mysterienreligionen III 71ff., 180f.; s. auch Jesus u. s. Kirche.
Christenverfolgungen im alten römischen Reich II 194f., III 172ff.; durch den Islam III 190; in den ostasischen Missionsgebieten III 192.
Christusmythe bei Strauß II 331ff.; bei Drews II 357f., 519; bei Jensen II 358.
Chrysothrik I 584.

D.

Damaskuserlebnis Pauli im Lichte der liberalen Theologie II 451f., 457; kann nicht durch die Visionstheorie erklärt werden II 506f.
Darwinismus, überwundener Standpunkt I 223f.; kann die Teleologie nicht erklären I 224; seine Entwicklung zur Weltanschauung I 423f.; seine Bedeutung für den Beweis der Einheit des Menschengeschlechtes I 674ff.
Deboralied II 78.
Degeneration I 579.
Deismus, Wesen und Entwicklung I 422f.; seine anthropozentrische Tendenz I 425; Zusammenhang mit Rationalismus und Pantheismus I 422ff.; D. als falscher Dualismus I 306; nicht überwunden durch die mystische Unterbewußtseinstheorie I 412; Stellung zu Offenbarung und Wunder I 423; sein Einfluß auf die französ. Enzyklopädisten I 423.
Dekalog, Hauptstütze des geoffenbarten Sittengesetzes und des altisraelitischen Kultus I 467f.; enthält die ethischen Grundgedanken für das jüdische Gesetz II 93f.; sein mosaischer Ursprung II 90; Verhältnis zum Naturgesetz II 90; verbietet auch Gedankensünden II 91f.; seine Grundlage die drei ersten Gebote II 92f.
Demut Jesu II 545f.; Bedeutung der christl. D. für das Wirtschaftsleben III 549f.
Denken, Einfluß des Willens auf das D. I 65ff.; Prüfung der Denkgrundlagen I 149f.; D. und Glauben in Spannung I 152f.; freies

D. und Glauben III 437ff.; Bindung des D. durch den Glauben III 439ff.; D. identisch mit Sein bei Hegel I 423.
Denkformen nach Kant I 43f.; ihre Realität I 46f.
Denkgesetze, die obersten I 38f.
Deszendenztheorie, verschieden von Entwicklungstheorie I 331ff.; arbeitet mit Urzeugung I 332; s. Entwicklungslehre und Abstammungslehre.
Determinismus I 356ff.; beruft sich auf Kausalitätsgesetz I 359; führt zum Skeptizismus I 358; zum Fatalismus I 359.
Deutschland, Kulturstellung der Katholiken und Protestanten in D. III 387ff.
Diaspora, Israel in der D. II 54f.; Messiashoffnungen in der D. II 165f.
Dichtkunst und Kirche III 296ff.
Dissonanzen im Leben des Menschen I 276f.
Dogmen gehören zum Wesen des Christentums I 104ff.; sind für Religion und Sittlichkeit unentbehrlich I 106f.; erweisen sich fruchtbar für das philos. Denken I 141ff.; innerliche Aneignung derselben I 150ff.; moralische Gewißheit bei D. I 154f.; D. des Monismus I 505f.
Dogmengeschichte in den ersten 3 Jahrh. III 198ff.; zur Zeit der großen Kirchenlehrer III 201ff.; im abendländischen Mittelalter III 204ff.; protestantische Auffassung III 201; seit dem 16. Jahrh. III 206ff.; D. als Beweis des göttl. Charakters der christl. Lehre III 209ff.
Dominikanerorden III 223.
Donatisten und ihre Bekämpfung durch die Kirche III 307.
Doppelich I 351; wahrscheinliche Erklärung I 409f.
Dreifaltigkeit s. Trinität.
Dualismus, Falschheit des extremen I 305f.; falscher bei Descartes I 306; D. im Monismus I 306f.
Dynamismus I 180.
Dysteleologien s. Zweckwidrigkeiten.

E.

Eabanimythus und sein Verhältnis zur bibl. Paradiesesgeschichte I 652f.
Ehe, ihre Begründung im Paradiese zunächst als geistiges Verhältnis I 552ff.; ihre Einheit und Unauflöslichkeit von Gott gewollt I 555; von der kath. Kirche stets vertreten III 254ff.; in der heutigen Zeit stark umstritten III 523f.; Heiligkeit der E. bei Naturvölkern I 611ff.; Würde und Zweck nach kirchl. Lehre III 520ff. (s. auch N. 106), 524f.; Notwendigkeit der Reform der Ehemoral III 525ff.; Wertschätzung der Jungfräulichkeit in der Kirche im Verhältnis zur E. III 528ff.; Dualismus zwischen E. und Berufsarbeit der Frau III 530f.
Ehescheidungen, Dekadenzerscheinung der modernen Kultur I 458; ihre schlimmen Folgen III 524.
Eid auf die kirchl. Bekenntnisse keine Vergewaltigung des Gewissens III 440f.
Eigentumsbegriff bei den Naturvölkern geachtet I 611; s. Privateigentum.

Einfachheit des göttl. Wesens I 293f.
Einheit des Bewußtseins I 251f.; beweist die Substantialität der Seele I 348ff.; nicht erklärt durch Assoziation I 349f.; falsch erklärt beim Monismus I 311; E. der Welt als Motiv des Monismus I 295, 301f.; E. des Menschengeschlechtes durch die Bibel bezeugt I 442, 674; E. des körperlichen Ursprungs I 674 ff; des Ursprungs der Sprache I 676 f.; der kulturellen Entwicklung I 679 ff.
Einsprechung von Worten als vorzüglichste Form der Offenbarung I 434f.
Ekstase bei den Propheten des A. T. II 124.
Elohim als Gottesname II 18f.
El Schaddaj als Gottesname in der Patriarchenzeit II 13.
Embryonaltheorie in der Abstammungslehre I 591f.
Empfindung und Wahrnehmung verschieden von mechanischen Vorgängen I 250f.; ihre Beziehung zur Außenwelt I 255ff.
Empfindungsmonismus I 310.
Empirismus I 19, 20, 21; als Feind der Wissenschaft I 264f.
Energetismus in der Wissenschaft I 179ff.; Widerlegung I 202f.
Energie, Begriff der E. und der Kraft I 200ff.; ihre Konstanz I 201; Konstanz beweist nicht Ewigkeit der E. I 214; ihre Kontingenz I 202f.; E. und Organismus I 249.
Energiegesetz I 203.
Enge des Bewußtseins I 409.
Enthusiast, Unterschied vom Propheten des A. T. II 123f.
Entropiegesetz, sein Wesen I 210; sein Wert I 210; spricht für die Endlichkeit der Welt I 211ff.; hat nicht allgemeine Geltung I 211f.; widerlegt ein Perpetuum mobile I 212; den Materialismus I 212ff.
Entsagung notwendig für ein geordnetes Eheleben III 527.
Entwicklung, Begriff III 396f.; Prinzip der E. in der Theologie I 24; Gedanke der E. aus der Theologie I 331; der Scholastik nicht fremd I 383f.; E. der Welt nur möglich beim Theismus I 311f.; E. ersetzt nicht, sondern fordert Erschaffung I 329f., 334; gesetzmäßiger Verlauf der E. der Welt I 334f.; Grenzen der E. der Welt I 335; mit Offenbarung vereinbar I 436ff.; auf religiösem Gebiet auf Offenbarung angewiesen I 464f.; E. der Religion des A. T. II 114ff.; die Bedeutung der geschichtl. E. der Völker für ihre Kulturleistungen III 372ff.; polyphyletische E. I 335; E. der kirchl. Glaubenslehre III 198 ff.; E. der kirchl. Lehre im Vergleich zu der der Profanwissenschaft und des Protestantismus III 209ff.; Göttliches und Menschliches in der E. der kirchl. Verfassung und Lehre III 126 ff.
Entwicklungstheorie Darwins I 223f.; E. verschieden von Deszendenztheorie I 331 ff.; Vorzug vor der Konstanztheorie I 333 f.; gesunder Gedanke der Mittelursachen I 402; Anwendung auf den Menschen I 581ff.; mit Lehre der Kirche nicht in Widerspruch I 598ff.; ihre Begründung Aufgabe der Naturwissenschaft I 600; von Paläontologen und Anthropologen fast allgemein angenommen I 599, 600f.; Versuch ihrer Anwendung auf die Seele des Menschen I 603ff.; s. auch Abstammungslehre.
Enzykliken I 111.
Enzyklopädisten, ihre deistischen Grundsätze I 423.
Episkop und Presbyter in der Urkirche synonym gebraucht III 87ff.

Episkopat, keimhaft in der Urkirche enthalten III 53ff.; 177; von den Christen des ersten Jahrh. in seinem Wesen anerkannt III 79ff.; Anfänge seiner Entwicklung III 87ff.; zur Zeit der Pastoralbriefe III 90f.; zur Zeit des hl. Ignatius III 91ff., 179f.; Erklärung der Spärlichkeit der Zeugnisse des 2. Jahrh. III 93 ff.; der monarchische E. in Rom im 2. Jahrh. III 95ff.; seine Bedeutung für die Reinerhaltung des Glaubens nach den Zeugnissen der Väter III 116ff.; Verhältnis des Bischofs zum Laien nach Ignatius und der syrischen Didaskalie III 138ff.; Machtstellung des römischen E. im 4., 5. und 6. Jahrh. III 141 ff.; Verhältnis des Bischofs zum Laien und zur päpstl. Obergewalt nach dem heutigen Recht III 141; sittl. Tiefstand des E. zu verschiedenen Zeiten III 229ff., 232f.
Erbsünde im A. T. II 72.
Erkenntnis, ihre Möglichkeit I 35; Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der E. I 259f.
Erleben Gottes I 85ff.; schöpferischer Charakter nur bei den von Gott verordneten Organen der Offenbarung I 90.
Erlösung durch den Messias nach dem A. T. II 154f.; Erlösungstod Jesu nach dem Glauben der Urgemeinde II 398ff.
Erscheinungen Jesu vor den Jüngern keine Visionen II 506ff.
Erstlingsopfer s. Primitialopfer.
Erwählung Israels durch Jahwe II 49f.
Erzählungstyp, ein zweifacher E. der Evangelien II 296ff.
Erziehung ohne Glaubensautorität unmöglich I 428f.; Notwendigkeit der religiös-sittl. E. I 360; des israelitischen Volkes durch Gott II 56.
Eschatologie, ihre Entwicklung in der Religion des A. T. II 81f.
Esdras, jüdischer Reformator und Organisator II 51, 57.
Ethik, Wert einer geoffenbarten I 466 f.; Anforderungen an die E. I 466; theozentrische im A. T. II 66ff.; gottesflüchtige moderne kein absolutes Ziel I 274f.; s. auch Sittlichkeit.
Ethnologie, ihre Bedeutung für die Beurteilung prähistorischer Zustände I 578ff.; über die geistige Veranlagung der Naturvölker I 609ff.; über ihren sittl. und sozialen Hochstand I 610ff.; über ihre Religion I 617ff.; ihre Forschung mit der folkloristischen Erklärung Gunkels in Widerspruch I 662ff.
Eucharistie, göttl. Selbstbewußtsein Jesu bei der Einsetzung der E. II 434ff.; E. als Opfer III 69ff.; nicht beeinflußt durch heidnische Mysterien III 180f.
Eudämonismus, individueller und sozialer III 518.
Eva, bibl. Bericht ihrer Erschaffung I 597f.; E. in der Versuchungsgeschichte I 567; ihre Eigenart gegenüber dem Manne I 567.
Evangelien als Geschichtsquellen II 187ff.; Frage nach Glaubwürdigkeit und Sachkenntnis der Verfasser II 188ff.; antike Art ihrer Geschichtschreibung II 190f.; Verhältnis zum Evangelium II 205f.; ihr Charakter als Gelegenheitsschriften II 206f.; Ursprung und Symbolik der Vierzahl II 207f.; Verhältnis zur Überlieferung II 257f.; Gründe für die Entstehung eines zweifachen Erzählungstyps II 296 ff.; ihr kirchl. Charakter II 305 f.; E. als Arbeitsfeld für die Apologetik II 306f.; sind nicht abhängig von der buddhistischen Literatur II 478f.; nicht von den jüdischen Wundergeschichten II 481ff.; ihr Zeugnis über die Auferstehung Jesu

II 498ff.; synoptische E. s. unter S; die einzelnen E. unter den Verfassernamen.
Evangelium als Gebot des Herrn II 204f.; Begriff II 205f.; Notwendigkeit des geschriebenen E. II 206.
Evolutionismus, Relativität der Wahrheit und Sittlichkeit nach dem E. I 265; Anwendung des E. auf die Person Jesu II 368; auf Religion und Gottesbewußtsein I 168; seine Stellung zur Autonomie der Vernunft I 424.
Ewigkeit ersetzt nicht die Ursache I 209; E. Gottes nach dem A. T. II 29f.
Expressionismus, Grund seiner Entstehung III 508f.; Berechtigtes und Unberechtigtes im E. III 509f.

F.

Familie, ihre Begründung I 549f.; ihre Sanktionierung durch die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe I 555f.; ihre Heiligung durch das kath. Christentum III 253ff., 272; F. unter dem Einfluß der kath. Moral III 476f.; geachtet bei Naturvölkern I 610f.; ihr Verfall im Zusammenhang mit dem Verfall der Religion I 690; s. Ehe.
Feindesliebe im A. T. II 88f.; nicht widerlegt durch die Fluchpsalmen II 88f.
Felsverheißung Jesu an Petrus III 37ff.; ihre Echtheit III 40ff.; geht auch auf Petri Nachfolger III 44ff.
Feste in der alttestamentl. Religion II 100f.
Fetischismus I 613.
Feuer schon vom prähistorischen Menschen gekannt I 606.
Fluchpsalmen beweisen nichts gegen die Feindesliebe im A. T. II 88ff.
Folkloristisch-mythol. Schule in der Erklärung des A. T. I 659ff.; ihre allgemeine Charaktererziehung I 659f.; ihre besondere Eigenart I 660ff.; ihre Bauerntheorie I 662f.; Widerlegung I 663ff.
Fortleben im Jenseits beim prähistorischen Menschen I 604; in der Religion des A. T. II 80f.
Fortschritt, Begriff III 396f., 398; Pflicht des geistigen Fortschritts für den Christen III 397f.; notwendige Bedingungen wahren F. auf geistigem Gebiet III 398ff.; F. und Dauer im sozialen und sittlichen Leben III 401ff.; in der Kunst III 515; in der Kirche III 395f., 403ff.; weltl. F. und Kirche III 290, 406f.; Schwierigkeiten zwischen fortschrittl. Forschung und Kirche auf Grenzgebieten III 293ff., 407ff.; Schein des Irrtums notwendig mit dem F. der Wissenschaft verbunden III 408f.; Anpassung der Kirche an den F. III 409; F. mit Offenbarung vereinbar I 438; in der Religion des A. T. I 439f.
Fragmentenhypothese in der synoptischen Frage II 232.
Franziskanerorden III 222f.
Frau, Gleichwesentlichkeit mit dem Manne im Paradiese ausgesprochen I 597f.; bei den Urvölkern I 637; angebliche Geringschätzung im Mittelalter III 256; Stellung der Frau in der Kirche III 517f.; die Vollpersönlichkeit der Frau nach kirchl. Anschauung III 519ff.; Wert der Frau nach der modernen Ethik III 518f.; F. in der Beurteilung des Protestantismus III 521; heilige Frauen

III 522 f.; oberster Beruf der F. III 523 ff.; Bedeutung der Jungfräulichkeit für die Persönlichkeit der F. III 520; Wertschätzung der Jungfräulichkeit und ihre Bedeutung für die Frauenarbeit III 528 ff.; moderne Frauenbewegung und Kirche III 530 ff.
Freiheit des Willens, begründet in der Geistigkeit der Seele I 357; bewiesen durch das Selbstbewußtsein I 357 f.; ist nicht Willkür I 360; ihr letztes Ziel ist Glückseligkeit I 359 f.; nicht gefährdet durch Kausalitätsgesetz I 359; nicht durch Moralstatistik I 360 f.; geleugnet vom Monismus I 356; mit dessen Prinzip der Naturkausalität in Widerspruch I 504 f.; geleugnet von der Aktualitätsphilosophie I 357; vom Determinismus I 358; protestant. und kath. Lehre von der F. d. W. III 467 f.
Freiheit Gottes in der Weltschöpfung nicht Willkür I 324; F. Gottes nach dem A. T. II 31; F. des Forschens I 146 ff.; schrankenlose auf religiösem Gebiet nicht zuträglich I 147 ff.; ihr Mißbrauch als Grund für die Nichtverwirklichung des Kirchenideals III 252 f.; Folgen der Überspannung des Freiheitsprinzips III 429 ff.; F. nach dem modernen Persönlichkeitsbegriff III 414; in der modernen Theologie III 434 ff.; in der Kirche III 436 f.; ihr Verhältnis zu Glauben und Denken III 437 ff.; notwendiges Maß von Freiheit in der theolog. Wissenschaft III 443 f.; F. und Gnade I 396 f., III 468; Harmonie zwischen F. und Autorität in der Menschheit begründet I 450; falscher F.-Begriff nach dem Monismus I 324.
Friede als Allgemeinzustand des zukünftigen Messiasreiches nach dem A. T. II 149.
Frömmigkeit in der Religion des A. T. II 68 f.; mystische F. im Katholizismus III 453 ff.; weltumfassende Einheit der kath. F. III 455 f.; persönliche F. im Katholizismus III 457 f.
Fruchtbarkeit, unbeschränkte, als Beweis für die Einheit des körperlichen Ursprungs I 674 f.

G.

Galileifrage III 293 ff.; beweist nichts gegen den Glauben III 491.
Galla I 670.
Gebote, ihre Vorteile für den wahren Fortschritt III 446 f.
Geburtenrückgang III 525 ff.
Gefühl, Begriff I 79 ff.; ob eigenes Vermögen? I 77 ff.; Zusammenhang mit dem Geistigen I 81; G. nicht schöpferisch I 82; als Grundlage des religiösen Lebens I 1 f., 21.
Gefühlsethik und Frauenfrage III 519.
Gefühlsreligion führt zur Verworrenheit I 91 f.; ist nicht ursprünglich und kann nicht allgemein werden I 92 f.; kann keinen Gottesbeweis haben I 94 f.; ermangelt geschichtl. und sozialer Größe I 95 f.; verhindert nicht negative Metaphysik und Unglauben I 96; treibt zur allgemeinen Erschlaffung I 96; führt zum Subjektivismus I 416; zum Indifferentismus I 93 f.; moderne G. I 79 ff.; Woher der Zug nach G.? I 84 f.
Gefühlstheorie I 81 f.; Beurteilung I 82 ff.; berechtigte Momente I 85, 90 f.; führt zur Theosophie I 87 f.
Gegensätze, kausale in der Natur I 500 f.; heben das Naturgesetz nicht auf I 500.

Geheimnis in Natur und Offenbarung I 134 f.; Begriff des übernatürl. I 135; Spuren seines göttl. Ursprunges I 388; G. im N. T. I 136 f.; das G. kein innerer Widerspruch I 137 ff.; mit vernünftigem Denken vereinbar I 141 f.; Bedeutung der Analogie beim G. I 139 f.; gedankliche Harmonie der Glaubensgeheimnisse I 140; Wert des G. I 140 f.; seine Bedeutung für die Wahrheitserkenntnis I 142 f.; Gegner des G. I 135; Grund der Ablehnung durch die Modernen I 143; keine Ablehnung bei Tertullian I 138 f.; Ablehnung des relig. G. führt zur Diesseitsmoral I 142; G. kann in keiner Wissenschaft entbehrt werden I 149 f.
Gehirn und Seele I 253 f.
Gehirnlokalisation I 254.
Gehirnphysiologie I 253 f.
Gehon, Paradiesfluß I 650.
Gehorsam gegen Gott in der Religion des A. T. II 69 f.; Pflicht des G. gegen die Kirche I 111 f.
Geist, Gott der absolute G. I 294 ff.; geschaffener G., seine Erhabenheit in der Schöpfung I 347; seine schöpferische Kraft I 352 f.; geistl. Akte unerklärbar aus physischen Vorgängen I 218 f.; s. auch Seele.
Geistigkeit der Seele I 352 ff.; bewiesen durch ihre schöpferisch-geistige Kraft I 352 f.; durch die Verschiedenheit ihrer Funktionen von denen der Materie I 353 f.; durch Erkenntnisse und Fortschritt I 354 f.; G. d. S. Grund für Willensfreiheit I 357; beweist Unsterblichkeit I 362; G. Gottes nach dem A. T. II 28.
Gemeinde, die messianische G. Jesu III 12 ff.; Jesu autoritative Stellung zur jüd. G. III 14 f.; die G. Jesu als religiös-universale Gesellschaft, die ein neues Reich Gottes bedeutet III 15 ff.; die G. als Träger der Gewalten in den beiden ersten Jahrh. III 46; Begriff der urchristl. G. III 97 (s. auch Note 1); ihre Vertrauens- und Rechtsstellung III 98; angebliche Richtervollmacht der korinthischen G. III 98 f.; Vorsteherwahlrecht der G. in der apostol. Zeit III 99 f.; Rechtsprechung durch die ältesten G. III 100; kirchl. G.-Leben unter dem Einfluß der kath. Moral III 477 f.
Gemeinschaftssinn gefördert durch die übernatürliche Religion I 158.
Generatio aequivoca I 240; s. Urzeugung.
Genialität des ersten Menschen I 622.
Gerechtigkeit Gottes nach dem A. T. II 35 f.; G. im Wirtschaftsleben III 547 f.
Gericht in der Verkündigung der Propheten II 144 f.
Geschichte und Offenbarung in ihrer Harmonie I 437 ff.; Verlauf der G. ohne Offenbarung nicht zu erklären I 440 f.; geschichtl. Charakter der Offenbarung I 442 ff.; Frage nach der Geschichtlichkeit der Uroffenbarung I 575 ff.; Geschichtsbetrachtung im A. T. II 46 f.; vom Standpunkte des Vergeltungsglaubens II 44 f.; G. Israels und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Religion II 115 f.; Jesus der Mittelpunkt der Weltgeschichte II 318 ff.; Art der antiken Geschichtschreibung mit Rücksicht auf die Evangelien II 190 f.; Wunderbarkeit eines Berichtes kein Kriterium der Ungeschichtlichkeit II 191 ff.; Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu II 194 ff.; geschichtl. Charakter der synoptischen Evangelien II 240 f.; G. läßt sich nicht aus der Weissagung ableiten II 262 f.;

Geschichtswert des Johannesevangeliums II 299 ff.; rein geschichtl. Methode in der Leben-Jesu-Forschung II 336 ff.; der protestantischen Leben-Jesu-Forschung II 343; Urteil des Radikalismus über diese Methode II 353 ff.; geschichtl. Realität der Wunder Jesu II 472 ff.; G. der Kirche III 167 ff., 340 ff.; G. der kirchl. Lehrentwicklung III 198 ff.; Wert der geschichtl. Wirklichkeit für die Religion III 450 ff.; G. und Philosophie I 441; Geschichtsphilosophie II 42 f.; Falschheit der naturwissenschaftl. Methode in der G. I 440 f.

Geschichtsbücher des A. T. II 140 f.

Geschichtswissenschaft, Aufgabe I 516 ff.; notwendige Voraussetzungen III 492 f.; Stellung zum Wunder I 518 ff., 521 f.; II 191 ff.; Wertschätzung durch die Kirche, Verhältnis zum Katholizismus I 522, III 491 ff.; zur Naturwissenschaft I 440 f.

Geschlechtstotemismus I 639 f.

Gesellschaftslehre, individualistische III 534 ff.; sozialistische III 536 ff.; christliche III 538 ff.; Anerkennung der christl. G. durch die Weimarer Reichsverfassung III 539; ihre Bedeutung für die Vereinigungen III 540.

Gesetz der Mittelursachen und Sparsamkeit I 402 f.; es entspricht der göttl. Offenbarung I 403.

Gesetzbücher des A. T. II 139 f.

Gesetzesformalismus im Pharisäertum II 57 f.

Gesetz Gottes im Paradies, sein tiefster Sinn I 558 ff.; G. G. das Merkmal Israels II 56 f.; sein Ziel die theozentrische Persönlichkeit II 76 f.; seine Erstarrung unter dem Pharisäertum II 57 f.

Gesetzmäßigkeit in der Welt I 215, 219; Erklärung I 217, 218; Objektivität I 220; Wert I 219; G. Voraussetzung für die Naturwissenschaft I 219 f.; durchdringt die ganze Welt I 221; beweist das Dasein Gottes I 227 ff., 235.

Gewissen als letzte Instanz für die Annahme des Glaubens I 125 f.; Stützung des G. durch die kirchl. Autorität I 149 f.; Verhältnis zum Sittengesetz I 267 f.; ein unbestechlicher Richter I 269; kann nicht vom Materialismus erklärt werden I 272 f.; seine Bedeutung in der Religion des A. T. II 72, 74 f.

Gewißheit vor dem Glauben, keine Evidenz der Offenbarungstatsache I 119 f.; mannigfaltige Formen der G. v. d. Gl. I 120 ff.; zwingende G. des Glaubensaktes I 121; moralische G. I 121 f.; mathematische G. in der Philosophie I 18; historische G. ist eine wahre und wissenschaftliche I 518; Leugnung dieses Anspruches durch Kant I 518; Mittel, der G. näher zu kommen I 122.

Gilgamesch, babyl. Sonnengott I 444.

Glaube, Begriff des natürlichen I 101; des übernatürlichen I 100 ff.; Fälschung des Begriffes im Modernismus I 106, 416; G. als vernünftiger Akt I 113; als sittl. Tugendakt I 120; absolute Festigkeit des G. I 130 ff.; seine soziale Kraft I 445 f.; Notwendigkeit der Gnade beim G. I 128 ff.; Gewißheit des G., zwingende I 121; letzte Instanz für die Annahme des G. das Gewissen I 125 f.; Schwierigkeiten des G. I 151 f.; Prüfung der Glaubensgrundlagen I 149 f.; Pflicht des G. in der alttestamentl. Religion II 64; G. in der Hl. Schrift I 102 ff.; bei den Vätern I 104 f.; bei Luther I 105; bei den Aufklärungstheologen I 105 f.; G. allein genügt

nicht I 104; Dogmenglaube dem Christentum wesentlich I 104 f.; Autoritätsglaube ein Bedürfnis für Geistes- und Gesellschaftsleben I 107; insbesondere für Religion und Sittlichkeit I 108; Bedeutung der kath. Seelsorge für den G. des Volkes I 126; G. notwendig für die Erziehung I 428; Bedeutung des Glaubens und Vertrauens als Stellvertretung der Wissenschaft I 100 ff.; Wissen vor dem Glauben I 119 f.; G. und Wissen im Modernismus I 26 f.; harmonisch verbunden in der kath. Kirche III 482 ff.; natürl. G. in der Gotteserkenntnis I 63, 71; G. und Denken in Spannung I 152 f.; G. und freies Denken III 437 ff.; Bindung der Vernunft durch den Glauben III 439 ff.; G. und Wahrhaftigkeit I 153 ff.; G. und Naturerkenntnis III 489 ff.; G. und Geschichte III 491 ff.; G. fordert das Opfer der Selbstverleugnung I 157 f.; sein Wert für die Charakterbildung I 155 ff.; für das soziale Leben I 158 f.; für die Persönlichkeit III 423 f.

Glaubensänderung bei Katholiken nur ausnahmsweise unverschuldet I 132 f., 150.

Glaubenseid, seine Berechtigung III 440 f.

Glaubensmysterium, ihre Offenbarungsform I 434 f.

Glaubensquellen III 112 ff.; die Hl. Schrift als G. III 112 f.; Überlieferung als selbständige G. neben der Bibel III 116 f.

Glaubenssymbol in der ältesten Kirche III 179.

Glaubenswahrheit, innerliche Aneignung I 150 ff.; unbedingt sicher in der Kirche III 107 ff.

Glaubwürdigkeit wesentliches Moment für den Geschichtschreiber II 188 f.

Gleichstellung von Mann und Frau bei den ältesten Menschenrassen I 637.

Glückstrieb im Menschen I 454 f.

Gnade, göttliche Tätigkeit I 89 f.; äußere und innere I 387; im Glaubensakt I 128 ff.; G. und Natur I 384 f., 393; verschiedene Theorien über dieses Verhältnis I 393 ff.; gemeinsamer Standpunkt I 393; skotistische Ansicht ungenügend I 394; thomistische Schule I 394 f.; Augustinianismus I 395 f.; G. als freie Gabe Gottes I 396; G. und Freiheit im Thomismus und Molinismus I 396 f.; psycholog. Zusammenarbeiten beider möglich I 397; ihr tatsächliches Zusammenarbeiten II 352 f.

Gnostizismus III 175; nicht Ursache der Kirchengründung III 179 ff.; gnost. Mysterien und christl. Sakramente III 71 ff.

Gott als Prinzip der Sittlichkeit III 466 f.; Einheitsprinzip von Sittlichkeit und Glückseligkeit I 363 f.; Garantie der sittl. Ordnung I 276 f.; G. und die Wissenschaft I 263 ff.; G. die Wurzel alles Seins I 283 f.; sein Wesen als welterhabene, unendl. Vollkommenheit I 287 f.; von der Vernunft als notwendig gefordert I 28 ff.; Einfachheit G. I 293 f.; absoluter Geist I 294 ff.; bewußter persönlicher Geist I 296 ff.; Schöpfer I 315 ff.; sein Verhältnis zur Welt I 320 ff.; Verherrlichung Gottes durch die Welt I 325 f.; G. nicht selbstsüchtig I 326 f.; sein Walten in der Geschichte der Offenbarung I 168 ff.; seine Natur mit Offenbarung vereinbar I 429 ff.; sein unmittelbares Wirken in der Natur nach Auffassung des A. T. II 43.

Gottebenbildlichkeit I 560; ihr Verlust durch die Sünde I 563 ff.; ihre Wiederverleihung durch Besiegung der Schlange I 569 f.
Götterbilder, verboten im A. T. II 18 ff., 28.
Gottesbegriff, kein Gegensatz zwischen G. und kausaler Naturforschung I 233; nur im G. Erklärung für Leid und Schmerz I 339; Entwicklung in der Offenbarungsgeschichte I 439; Wert der Offenbarung für den wahren G. I 461 ff.; alttestamentl. G. siehe unter A.
Gottesbeweise schon bei Tertullian I 189; ihre Grundlagen unveränderlich I 190; ihr gemeinsames Prinzip I 191; Beweis aus der Kontingenz I 191 ff.; aus der Ursächlichkeit I 194 ff.; teleologischer G. I 215 ff.; nomologischer G. I 214 ff.; teleolog. und nomol. G. nicht entkräftet durch Zweckwidrigkeiten I 236 ff.; G. aus der Tatsache des Lebens I 239 ff.; aus der Tatsache des Seelenlebens I 255 ff.; noëtischer G. I 257 ff.; moralischer I 266 ff.; Kritik der G. bei Kant I 50 f.; bei neueren Philosophen I 55 ff.; G. vom modernistischen Standpunkt unmöglich I 94 f.
Gottes Dasein als Postulat I 72 ff.; als unmittelbares Erleben I 85 ff., 415 f.
Gotteserkenntnis, möglich für die Vernunft I 28 f., 49 f.; unvollkommen, aber nicht falsch I 51 f., 53 f.; genügt dem Bedürfnis und Wesen der Religion I 60 f.; eine analoge I 287; G. durch Negation geschöpfl. Unvollkommenheiten I 288 f.; durch Behauptung alles dessen, was in den Dingen vollkommen ist I 292 ff.; das Vatikanum und Thomas von Aquin über die G. I 56, 171; keine intuitive im Diesseits I 89; Wert für den Menschen I 167 f.; geschichtl. Offenbarung als Quelle der G. I 168 ff.; menschl. Vernunft als Quelle der G. I 170 ff.; Ansicht des naturalistischen Evolutionismus unzureichend I 168; falsche Ansicht des Traditionalismus und Agnostizismus I 171 f.; G. und Welterkenntnis nicht feindlich I 190 f.
Gottesfrage, Lebensfrage der Menschheit I 57 f.
Gottesfurcht in der Religion des A. T. II 65 f.
Gottesglaube bei den Naturvölkern I 617 f.; seine Bedeutung für den Persönlichkeitsbegriff III 423 f.
Gottesidee, rein nur im altisraelitischen und christl. Kulturkreis I 465.
Gottesleugnung führt zum Ruin der Wissenschaft I 229 ff.
Gottesliebe in der Religion des A. T. II 66 ff.
Gottessohnschaft Jesu, Titel II 410; die liberale religionsgeschichtl. Forschung über den Titel II 457 ff.; als Bezeichnung für den Messias im A. T. II 152; nur ethische nach der modernen Theologie II 340; metaphysische G. J. gefolgert aus Markus 13, 32; II 415; begründet in der Frage nach dem Herrn Davids II 415 ff.; in der Messiasfrage vor dem Hohen Rat II 422 ff.; im Petrusbekenntnis II 426 f.; G. J. beim hl. Paulus II 443.
Gottesverehrung, Mittelpunkt der kath., das hl. Meßopfer I 446 f.; bei den Naturvölkern I 618 ff.; durch das Primitialopfer I 565, 633, 619.
Gottheit Jesu geleugnet im liberalen Protestantismus II 322 ff., 336 ff.; gefolgert aus seinem Messiasbewußtsein II 382 ff.; aus dem Glauben des Urchristentums II 393 ff.; keine Umbildung der einfachen Lehre Jesu durch die Apostel II 400 ff.; keine Herlei-

tung aus religionsgeschichtl. Quellen II 402 ff.; Bedeutung des Kyriostitel für die G. J. bei Paulus II 402 ff.; G. J. in den synopt. Evangel. II 411 ff.; im Johannesevangel. II 438 ff.; bei Paulus II 442 ff.; bewiesen durch seine Wunder II 466 ff.; durch seine Auferstehung II 490 ff.; durch seine Weissagungen II 529 ff.; durch die Heiligkeit seines Lebens II 537 ff.

Grab · Jesu, historische Tatsache des leeren G. als Beweis der Auferstehung II 500 ff.; natürl. Erklärung des leeren G. unmöglich II 503 f.; Erklärung durch die Visionstheorie unzureichend II 506 ff.; Grabeswache historisch II 504 f.

Güte Gottes im A. T. II 34 f.

H.

Hamitische Völker, Bedeutung für die Religionsgeschichte und die Erklärung der Bibel I 666 ff.

Hammurapi, Zeitgenosse Abrahams I 443, 467; Gesetzgeber II 92; Parallelen seines Gesetzbuches mit dem Recht des A. T. II 106 ff.; nicht zu vergleichen mit der Bibel des A. T. II 139; H. in Verbindung mit der Erlöseridee in Babel II 157.

Häresie, allgemeine Übersicht III 313 f.; Ursachen und Charakter III 314; die orientalischen H. III 316 f.; ihr allgemeiner Charakter III 320 ff.; das griechische Schisma III 317 ff.; sein besonderer Charakter III 322 ff.; abendländische H. im Mittelalter III 324; im 16. Jahrh. III 325 ff.; Bemühungen der Kirche um Wiedergewinnung der Häretiker III 321 f., 324; Zulassung der H. durch Gott III 329 f.; grundsätzl. Recht der Kirche, gegen die H. einzuschreiten III 312 f.; ihre Bekämpfung in der Urkirche III 305 f.; im christl. Römerreiche III 306 ff.; im Mittelalter III 309 ff.; seit dem 16. Jahrh. III 311 ff.; Toleranz derselben durch Staat und Kirche III 562 ff.

Harmonie, prästabilierte I 19, 46; H. zwischen Offenbarung und Wissenschaft I 388 f.; zwischen Freiheit und Autorität in Menschheit begründet I 450.

Häßlich, das H. in seinem Verhältnis zum Schönen und Kunstvollen III 503 f.

Heiland nach dem A. T. II 150 f.; Heilandserwartungen in Babel II 157 f.; in Ägypten II 158 f.; Verhältnis beider zu den alttestamentlichen II 159 ff.; die antike Heilandsidee II 168 f.; Heilandstitel nicht aus dem Heidentum abzuleiten II 405.

Heilige, ihre Eigenart und Bedeutung für die Kirche III 212 f.; H. und heiligmäßige Personen in der Kirche III 478 ff.; H. des christl. Altertums III 213 ff.; des Mittelalters und der Neuzeit III 215 ff.; Verehrung der H. als Beweis der Pflege der Persönlichkeit im Katholizismus III 425 f.; H. als Beweis der Vortrefflichkeit der kath. Moral III 478 ff.; Beurteilung der Legenden der H. II 494 f.

Heiligkeit in der alttestamentl. Religion II 75 f.; als besonderer Charakterzug des zukünftigen Gottesreiches nach dem A. T. II 149; H. Jesu II 537 ff.; als Lebensideal der Kirche III 212 ff.; als Zweck der Kirche III 349 ff.; Grundzug der christl. H III 217 f.

Heiligkeitsbegriff im A. T. II 32 f.; Einwände gegen ihn nicht stichhaltig II 33 f.
Heilsverkündigung durch die Propheten des A. T. II 129 f.
Herrnhuter III 330.
Heterogonie I 240; s. Urzeugung.
Hexenprozesse und Gründe für ihre Möglichkeit III 495.
Himmelsmythologie I 689.
Hirtengewalt, ihr Wert für den Fortschritt der Kultur III 444 ff.; s. Episkopat, Verfassung und Kirchenrecht.
Hölle und Liebe Gottes I 344; Höllenstrafe gerecht I 344 ff.; H. Beweis der göttl. Huld und Gnade I 472.
Homo alalus I 606.
Homo primigenius I 589.
Honoriusfrage III 136 f.
Humanismus I 16, 22; seine Entstehung und Förderung durch die Kirche III 28 ff.; Einfluß auf die Entwicklung der Theologie III 206 f.; H. und Papsttum III 270 ff.; 288; Pflege der Persönlichkeit III 416 f.; s. auch Renaissance.
Hussiten III 325.
Hylozoismus I 177, 199.
Hymnen des A. T., ihre Erhabenheit II 139 f.
Hypnose als medizinisches Heilmittel I 508 f.; 512 f.; vermag nicht alle Heilungen zu erklären I 509; erklärt nicht die Wunder Jesu II 469 ff.
Hypnotismus I 406 f.; unterscheidet sich von Vision I 433 f.
Hypostatische Union II 365 f.
Hypothese eines Urevangeliums in der synoptischen Frage II 232.
Hysterie I 508 ff., 512 f.; erklärt nicht die Wunder Jesu II 469 ff.

I.

Idealismus, Worterklärung I 31; pantheistischer I 20; subjektiver I 30 ff.; Widerlegung I 31 ff.; psycholog. Motive seiner Verbreitung I 41 f.; extremer in der Kunst III 504; verfällt in den übertriebenen Subjektivismus III 505 f.; seine Fortentwicklung im Expressionismus III 508 ff.; I. über Teleologie I 226; Pflege der Persönlichkeit beim deutschen I. III 417; seine Zurückführung auf ein gesundes Maß durch die christl. Anschauung III 506 f.
Idee, Bedeutung I 31.
Identitätsgesetz I 38; nach Monismus keine Geltung I 308 f.
Idololatrie I 613.
Ignatius von Antiochien, seine Bedeutung für die kirchl. Verfassung III 91 ff.; Vorschriften über das Verhältnis von Bischof und Laien III 138 ff.; Warnung vor Häretikern III 306.
Illusionismus s. subjekt. Idealismus.
Immanentismus zu unterscheiden von immanenter Apologetik I 460; I. und Modernismus I 390, 414 ff.; Zusammenhang mit dem Agnostizismus I 414 ff.
Imperativ, kategorischer I 72 f.
Impressionismus III 507 f.
Index, seine grundsätzliche Berechtigung III 441 f.; Wirkungen III 443; angemessene Erleichterungen III 443 f.

Indexkongregation III 291; zur Kopernikusfrage III 293; zur Galileifrage III 293 ff.
Individualismus als Typ der modernen Seele I 459 f.; verwirft Autorität und Moral I 459; radikaler in der modernen Philosophie und Theologie I 24 f.; religiöser im A. T. II 61 f.; sein Alter II 62 f.; Stellung der Kirche zum I. III 383 f.; echter und falscher I. und sein Verhältnis zur Gesellschaft III 534 f.; I. im Staats- und Wirtschaftsleben der Neuzeit III 535 f.; seine Folgen III 536 ff.
Individualität, charakteristischer Zug der modernen Persönlichkeit III 413 f.; wahrer Wert der I. III 417 f.; I. und Katholizismus III 425 f., 534.
Indogermanistik I 679.
Inferiorität der Katholiken III 357; in Deutschland III 387 ff.
Innerlichkeit und Freiheit III 467 ff.; gefordert von der kath. Aszese III 469.
Inquisition III 311; Kardinalskongregation der allgemeinen I. III 312.
Insektivoren I 585.
Inspiration, Offenbarungsinspiration I 403 f.; Schriftinspiration I 404; II 136; Anspruch auf Privatinspiration führt zu Konventikelwesen I 401; Verhältnis der I. zur Unfehlbarkeit III 133 f.
Integralismus I 479.
Intellektuell, der I. als Typ der modernen Seele I 456 f.
Intoleranz s. Toleranz.
Intuition I 87; Gnade Gottes I 418 f.; auf religiösem Gebiet mit Glauben vereinbar I 59 f.; I. der enthüllten Gottwesenheit I 391 f.
Irrlehregesetz in der preußischen Landeskirche III 434.
Irrtum und Wahrheit nicht gleichberechtigt III 400 f.; Schein des I. notwendig mit Fortschritt der Wissenschaft verbunden III 408 f.
Islam, Verhältnis zum Christentum III 187 ff.; seine ungünstige Einwirkung auf die Missionierung des Orients III 190 f.; seine Bekämpfung das Ziel der Kreuzzüge III 265 ff.; keine wahre Entwicklung im I. III 404.
Israel, seine einzigartige religiöse Bedeutung III 339 f.; sein Monotheismus nicht aus Babel I 646 f.; Träger der Uroffenbarung I 691 f.; seine Bedeutungslosigkeit in politischer und kultureller Hinsicht II 1 f.; seine Bedeutung in religiöser Hinsicht II 2 f.; Beurteilung durch die religionsvergleichende Methode II 4 f.; besondere Stellung zu Gott nach dem A. T. II 49 ff.; Bund mit Gott II 50 f.; Absonderung II 51 f.; universale Aufgabe II 53 f.; Propaganda in der Diaspora II 54 f.; seine Sünde II 55 f.; Erziehung durch Gott II 56; das Volk des Gesetzes II 56 f.; Jahwe sein Herr II 58 f.; sein Vater II 59; sein Eheherr II 59 f.; seine Geschichte ein Faktor seiner religiösen Entwicklung II 115 f.; Messiaserwartungen II 143 f.; I. besonders geeignet für die Aufnahme der Idee vom leidenden Heiland II 156 ff.; falsche und wahre Messiashoffnungen in I. um die Zeitwende II 162 ff.; ihre nationale Färbung II 385 ff.; Weissagung Jesu über I.'s Schicksal II 530 ff.

J.

Jahresthema in der Sonnenmythologie I 688.
Jahwe, Alter des Namens und Sinn II 13 ff.; kein Ergebnis bloßer metaphysischer Spekulation II 15; seine Beziehung zum vormosai-

schen Jahu II 15 f.; keine Beziehung zum assyrisch-babylonischen Anu I 647; andere mögliche Deutung des Namens II 38 f.; Bedeutung des Namens J. Sebaoth II 25 f.; J. als Offenbarungsgott II 16; als Erzieher Israels II 56; als Herr Israels II 58 f.; als Eheherr II 59 f.; als Vater II 59; s. auch alttestamentl. Gottesbegriff.
Jahwekrieg als sittlich-religiöse Idee im A. T. II 54.
Jakobiten III 317.
Jansenismus zu Gnade und Natur I 395.
Jeroboam I. II 28.
Jesuitenorden, seine Bedeutung für die innere und äußere Mission III 223 ff.
Jesus, vor dem Forum der Unterbewußtseinstheorie I 413; der höchste Offenbarungstypus I 434 f.; das Zentrum der Geschichtsforschung I 442; Schöpfer des Christentums I 444; das Ziel der alttestamentl. Prophetie II 134; geschichtl. Quellen seines Lebens II 187 ff.; heidnische Zeugnisse, Grund ihrer Spärlichkeit II 194 ff.; jüdische Zeugnisse, glaubhafte und unglaubhafte II 197 ff.; Zeugnis des Paulus II 199 ff.; die Geschichtlichkeit seines Lebensbildes in den synoptischen Evangelien II 241 ff.; mündliche Überlieferung seiner Worte II 246 ff.; schriftliche Überlieferung derselben II 248 ff.; Geschichtswert seiner Reden im Johannesevangelium II 303 f.; Geschichtlichkeit der Kindheitsgeschichte II 250 ff.; jungfräuliche Geburt und die liberalen Einwände dagegen II 250 ff.; seine Wunder keine Lehrdichtungen II 263 f.; keine Umdeutung natürlicher Vorgänge II 264 f.; keine Umbildung der Person J. in der Urgemeinde II 265 f.; keine Kluft zwischen Jesus und der apostol. Zeit III 180; Streitigkeiten über seine wahre Gottheit in der alten Kirche III 200; über die beiden Naturen in der Person J. III 202 f.; sein Bild bei den Synoptikern und bei Johannes II 287 ff.; Dauer seines Lebens und Schauplatz seiner Tätigkeit II 286 f., 289 ff.; Verschiedenheit der Lehrweise in Jerusalem und Galiläa II 291 f.; J. im Protoevangelium I 568 ff.; II 225 ff.; seine Person bei Johannes und bei den Synoptikern II 292 f.; sein göttl. Selbstbewußtsein bei den Synoptikern II 293 f.; J. Mittelpunkt der Weltgeschichte II 318 ff.; Mittelpunkt und Objekt der christl. Religion II 320 f.; Leugnung seiner absoluten Bedeutung durch die liberale Theologie II 322 ff.; J. vor dem Forum des vulgären Rationalismus II 326 ff.; der dialektischen Philosophie II 327 ff.; J. als Volksagitator nach Reimarus II 327 f.; als Mythus nach D. Fr. Strauß II 331 ff.; Leugnung seiner Existenz II 334 f.; J. nur rein menschl. Persönlichkeit nach der historisch-kritischen Forschung II 336 ff.; J. nach dem Modernismus II 352 f.; als Schwärmer II 356; seine wahre Menschheit II 364 f.; Widerschein des Göttl. in seinem menschl. Leben II 366 f.; sein messianisches Selbstbewußtsein II 368 ff.; Folgerungen daraus II 382 ff.; J. als Menschensohn II 377 ff.; als Gründer der kirchl. Autorität I 449; beweist seine Sendung I 470; J. als Wundertäter I 494, 495, 513; seine Stellung zu den messianischen Hoffnungen seiner Zeit II 384 ff.; sein Selbstbewußtsein von seiner wesentl. Gottessohnschaft II 390 ff.; J. nach dem Glauben der Apostel und der Urgemeinde II 393 ff.; sein Erlösungstod nach dem Glauben der Urgemeinde II 398 ff.; sein göttl. Selbstbewußtsein nach den Synoptikern II 408 ff.; sein „Nichtwissen“ II 420 f.;

Herzenskenntnis II 527 ff.; Weissagungen II 529 ff.; Heiligkeit II 537 ff.; Sündenlosigkeit II 538 ff.; Demut II 545 f.; Liebe II 547 ff., 563; Lehrweisheit II 553 ff.; J. die einzige vollendete Persönlichkeit II 543 ff., 550 ff.; Gottheit J. im Johannesevangelium II 438 ff.; bei Paulus II 442 ff.; J. und Paulus II 453 ff.; die Einzigartigkeit seines Selbstbewußtseins II 462 ff.; sein Leben als Bürgschaft für die Wahrheit seiner Worte II 464 ff.; seine Wunder als Beweis seiner göttl. Sendung II 466 ff.; J. als Zeuge für die historische Wahrheit seiner Wunder II 475; die Bedeutung seiner Auferstehung II 490 ff.; die historische Tatsache seiner Erscheinungen II 505 ff.; seine Selbstoffenbarung vor den Jüngern III 4 ff.; seine Stellung zum Gedanken vom Reiche Gottes III 6 ff.; seine Auffassung vom Reiche Gottes III 8 ff.; die von ihm gesammelte messianische Gemeinde III 12 ff.; seine Stellung zu den Autoritäten der jüd. Gemeinde III 14 f.; J. und der Kirchengedanke III 15 ff.; J. und die Weltmission III 19 ff.; J. und das apostol. Amt III 29 ff.; J. und der Primat III 37 ff.; J. als Priester und Mittler nach dem Glauben der Urkirche III 64 ff.; J. und die Verfassung der Kirche III 77 f.; seine Irrtumslosigkeit III 103 f.; seine einzigartige Bedeutung für die Völker jeder Zeit III 339 f.; Bedeutung seiner geschichtl. Person für die Religion III 450 ff.; s. Worte Jesu und Lehre Jesu.

Johanneische Stelle bei den Synoptikern II 218 ff.

Johannes der Täufer, seine Bedeutung in der Geschichte Jesu II 373 ff.

Johannesevangelium im Lichte der Kritik II 267 f.; Eigenart II 268 ff.; chronologischer Aufbau II 269, 301; Reden Jesu II 269 f.; polemischer Zweck II 270; Verfasserfrage des letzten Kapitels II 270 f.; des Evangeliums überhaupt II 271 ff.; Leserkreis II 271; Vertrautheit mit Ort und Zeit II 271 ff.; angebliche Irrtümer II 272; Augenzeugenschaft des Verfassers II 273 f.; Wert des Selbstzeugnisses II 274 ff.; Zeugnis der Überlieferung II 276 ff.; Entstehungszeit II 278 f.; Aufenthalt des Verfassers in Ephesus II 279 f.; kein früher Tod des Johannes II 280; Papias über den Verfasser II 280 ff.; ein Nichtapostel kann nicht Verfasser sein II 282 f.; Verwandtschaft und Zusammenhang mit den synoptischen Evang. II 284 ff.; Unterschiede II 286 ff.; Erklärung der Verschiedenheiten II 289 ff.; Einheit des synoptischen und des johanneischen Jesusbildes II 293 ff., 303 f.; Gründe für die Verschiedenheit des Erzählungstyps II 296 ff.; Geschichtswert des J. II 299 ff.; Sicherheit des Textes II 299; will Geschichte geben, nicht Allegorie II 299 f.; Geschichtswert der Erzählungen und Wunderberichte II 300 f.; Widerlegung des Vorwurfs der Unkenntnis II 301 ff.; Geschichtswert der Reden Jesu II 303 f.; Jesus im J. II 292 f., 438 ff.; Ähnlichkeit der Christologie des J. mit der des hl. Paulus II 450; sein Zeugnis über die Auferstehung Jesu II 499 f.

Johanniter III 247.

Judentum und Reich Gottes III 14 f.; jüd. Kirchenbildung und Stiftung der Kirche durch Jesus III 15 ff.; universalistischer Gedanke im J. zur Zeit Christi III 23 f.; J. und Entwicklung der Urkirche III 26 f.; seine geringe sittl. Kraft im Vergleich zum Christentum

III 235; sein bestimmender Einfluß auf die wirtschaftl. und kulturelle Entwicklung der Gegenwart III 374 f.
Jungfräuliche Geburt Jesu nach den Evangel. II 250 ff., 253 f.
Jungfräulichkeit, Wertschätzung in der Kirche III 184, 256, 528 f. J. und Frauenfrage III 520; ihre Bedeutung für die Ehe III 528; J. und Frauenarbeit III 528 ff.

K.

Kallistus I. und die Frage der Unfehlbarkeit III 134 ff.
Kanon der Hl. Schrift, Geltung in der Urkirche und Ausbildung III 179.
Kantsche Philosophie, Kritik des Erkennens I 20; Folge seiner Erkenntnistheorie I 21; praktische und theoretische Vernunft auf dem Gebiet der Sittlichkeit I 276 f.; ihr Subjektivismus befriedigt das menschl. Streben nicht I 75; keine objektive Wahrheit I 264 f.; Autonomie der Vernunft bei K. I 280; Phänomenalismus I 42 ff.; Kritik desselben I 44 ff.; Stellung zu den Gottesbeweisen I 50 f.; voluntaristischer Standpunkt I 64; Kategorien I 43; Postulate I 72 ff.; Mängel der Postulate I 73 ff.; Beurteilung der K. Ph. bei neueren Philosophen III 488.
Kapital und Arbeit III 540 ff.; Folgen der Überschätzung des K. im modernen Wirtschaftsleben III 543 f.
Kapitalismus, Ursprung und bestimmende Einwirkung auf die Weltkultur III 374; K. und Katholizismus III 542 f.
Kariben, südamerikanischer Volksstamm I 678.
Kasuistik III 471.
Katarrhinen I 583 ff.
Katastrophentheorie im Wirtschaftsleben III 544.
Katharer III 324 f.; ihre Bekämpfung durch die Kirche III 310 f.
Kathedralentscheidung und die Bulle „Unam sanctam" III 137 f.
Katholizismus und Protestantismus in ihrer Kulturstellung III 366 ff.; insbesondere in Deutschland III 387 ff.; K. und Persönlichkeit III 425 f.; K. und Geschichtswissenschaft I 522, III 491 ff.; K. und Naturwissenschaft III 489 ff.; K. und Kunst III 278 ff., 295 ff., 497 f., 513 f.; seine soziale Kraft im hl. Meßopfer I 446 f.; s. Kirche.
Kausalität s. Ursächlichkeit.
Keilschriftforschung, babylonische I 648.
Kikuyu I 670.
Kindheitsgeschichte Jesu, Widerlegung kritischer Einwendungen II 250 ff.; Alter und Geschichtswert der lukanischen K. II 252 f.; der matthäischen II 253 f.
Kirche, Begriff in der Urgemeinde III 51 f.; K. als Leib Christi I 6, III 46, 53 f., 56, 65 ff., 145; als lebendiger Beweisgrund der Wahrheit des Glaubens I 116 f., 126 ff.; als Gotteswerk und Organismus III 50 ff.; beruht notwendig auf göttl. Offenbarung I 400 f.; K. und Evangelien II 305 f.; das Programmwort Jesu für die K. II 437; Überleitung vom Reich-Gottesgedanken Jesu zur K. III 15 ff.; die K. als Säule und Grundfeste der Wahrheit III 107 ff., 290 ff.; Entwicklung der kirchl. Verfassung und Lehre, Göttliches und Menschl. darin III 126 ff.; allmähliche Entwicklung der Kirche neben dem Judentum III 26 f.; Begründung der kirchl. Gewalten durch Jesus III 32 ff.; die Anfangsentwicklung ihrer Verfassung

III 33 ff.; Weissagung Jesu über die K. II 535 f.; Verheißung der Gründung der K. durch Jesus III 37 ff.; K. als Rechtskirche von Jesus gewollt III 57 ff.; K. als Sakrament nach urchristl. Auffassung III 65 ff.; der Verfassungsgedanke der K. bei Jesus III 77 f.; erste Ausbreitung III 169 ff.; Vorbereitung ihrer Loslösung vom Judentum III 169; erste Verfolgungen III 172 ff.; kein natürl. Entwicklungsprodukt III 174 f.; K. als Fortsetzung der Urkirche III 178 f.; kein Produkt innerchristl. Krisen III 179 ff.; ihre innere Kraft gegen den Polytheismus und die Häresien im Altertum III 185; ihre Verbindung mit dem Staat seit Konstantin III 186; ihre Stellung im Frankenreiche III 186 f.; Ausbreitung in Mittel- und Nordeuropa III 189 f.; ungünstige Stellung der orientalischen K. III 190 f.; Ausbreitung der K. im 16. bis 18. Jahrh. III 191 ff.; seit dem 19. Jahrh. III 193 f.; K. als Vermittlerin göttl. Offenbarung III 197 f.; Mutter der Heiligen III 212 ff.; Verfall des kirchlichen Lebens III 228 ff., 231 ff., 270; Bedeutung der K. für die sittl. Erneuerung III 230 f., 233 f., 235; für das religiöse Leben III 236 f.; für die Kultur III 237 ff., 251, 278 ff.; K. als soziale Macht in der Geschichte III 239 f.; als Lehrmeisterin der Nächstenliebe III 241 ff.; ihre grundsätzl. Stellung zur Sklavenfrage III 241 ff.; Vermittlerin höherer Gesittung III 251 f.; ihre Stellung zu Familie und Ehe III 253 ff., 520 ff., 524 f.; zur Frauenfrage III 517 ff.; zur Arbeit III 273 ff.; zu den sozialen Gegensätzen III 275 ff.; zum Eigentum III 277; zu Kunst und Wissenschaft, grundsätzliche III 278 ff., 295 f.; im Altertum III 280 ff.; im Mittelalter III 282 ff.; ihr segensreicher Einfluß zur Zeit großer Völkerkrisen III 256 ff.; in der Völkerwanderung III 258 ff.; K. und Staat im Mittelalter III 261 ff.; Folgen der engen Verbindung der K. mit weltl. Dingen III 268 ff.; K. und Humanismus III 270 ff.; Einfluß auf das soziale Leben III 272 f.; K. kein Hindernis für wissenschaftl. Forschung III 290; Pflege der Kunst durch die K. III 497 f., 513 ff.; ihr Verhältnis zur Dichtkunst III 296 ff.; zur Musik III 298 f.; zur Volkskunst III 299; zur Baukunst III 299 ff.; zur Malerei III 302 ff.; ihre Stellung gegen Häresien III 305 ff.; Berechtigung ihres richterlichen Amtes gegenüber den Irrlehrern III 312 f.; die K. allein im Besitze der vollen Wahrheit gegenüber den Irrlehrern III 314 ff.; ihre Bemühungen um Zurückgewinnung der Häretiker III 321 f., 324; wahre Reform der K. im 16. Jahrh. III 329; ihre einzigartige Stellung in der Geschichte III 340 ff.; die K. im Kampfe um die Zukunft III 343 ff.; Einzigkeit der K. I 10 f.; Heiligkeit III 349 ff.; Fruchtbarkeit an heiligen und tugendhaften Persönlichkeiten III 478 ff.; ihr Wert für die sittl.-religiöse Kultur III 351 f.; Mängel der Mitglieder der Kirche und deren Ursachen III 221, 228 ff., 230, 231 ff., 268 ff., 325 f., 352; Zweck dieser Mängel III 354 f.; grundsätzliche Stellung zur weltl. Kultur III 356 ff.; Verbindung von Religion und Kultur in der K. III 359 ff.; segnende und weihende Macht der K. für die Kulturtätigkeit III 363 ff.; die K. im Kampfe gegen gewisse Kulturbestrebungen III 366 f.; K. und Protestantismus in ihrer Kulturstellung III 366 ff.; einzigartige Kulturbefähigung der K. III 375; K. als Schöpferin christl. Kultur III 375 ff.; Einfluß der K. auf die neuere Kultur III 379 ff.; Stellung zum Individualismus III 383 f.; K. und Volkskultur III

384 ff.; Kulturstellung der K. in Deutschland III 387 ff.; K. gegenüber dem Fortschritt III 395 ff.; Fortschritt und Dauer in der K. III 403 ff.; K. und weltl. Fortschritt III 290, 406 f.; Schwierigkeiten zwischen K. und Fortschritt auf Grenzgebieten III 293 ff.; 407 ff.; ihre Anpassungsfähigkeit an menschl. Kultur III 409 ff.; Gefahr des übertriebenen Konservatismus für die K. III 411 f.; K. und Persönlichkeit III 424 ff.; Autoritätsprinzip in der K. und seine Bedeutung I 449, III 432 ff.; Freiheit in der K. III 436 ff.; Hirtengewalt der K. und Selbsttätigkeit III 444 ff.; Wert ihrer Kultur III 452 f.; Stellung zur mystischen Frömmigkeit III 453 ff.; die K. und das sittl. Leben III 462 ff.; richtige Verbindung von Freiheit und Innerlichkeit in der K. III 467 ff.; Verdienste um Geistesbildung und Wissenschaft III 482 ff.; um die Volksbildung III 488 f.; kirchl. Lehre und Naturwissenschaft III 489 ff.; und Geschichtswissenschaft I 522, III 491 ff.; K. und Aberglauben III 494 ff.; die K. und das soziale und wirtschaftl. Leben III 533 ff.; die K. im Verhältnis zum Staats- und Völkerleben III 552 ff.; Verhältnis von K. und Staat III 560 ff.; K. und Ursprung des Staates III 557 ff.; K. und staatl. Toleranz III 562 ff.; K. und Volkstum III 568 f.; K. und Weltversöhnung III 571 ff.; K. und Universalismus III 574 f.; s. auch Urkirche.

Kirchengeschichte, Aufgabe III 167; als Beweis der göttl. Stiftung der Kirche III 167 f.

Kirchenlehre s. Dogmen und Dogmengeschichte.

Kirchenlehrer, Bedeutung für die Entwicklung der kirchl. Lehre III 201 f.

Kirchenrecht, Ursprung und Notwendigkeit III 57 ff.; 444 ff.; Entstehung des kirchl. Gesetzbuches III 446; K. zum Verhältnis des Bischofs zum Laien und zur päpstl. Obergewalt III 141.

Kirchenstaat, Entstehung und Bedeutung III 262 ff.; als historische Erscheinung zu betrachten III 234 f.

Klerus, Mißstände in seinem sittl. Leben zu verschiedenen Zeiten III 228 ff., 232 f.; Gründe für seine herrschende Stellung im Mittelalter III 258 ff.

Klima, Bedeutung für die Kulturleistungen eines Volkes III 372.

Konfessionen, ihre geographische Verteilung in Deutschland III 387 f.; die Bedeutung des Weltkrieges für das Verhältnis der K. in Deutschland III 394.

Kongregationen, religiöse III 225 ff.; römische I 111; s. auch Indexkongregation.

Königtum des Messias nach dem A. T. II 152 f.

Konservatismus, kein wahrer Fortschritt ohne Festhalten an einer unbewegten Grundlage III 398 f.; Notwendigkeit konservativer Grundrichtung im religiösen und sittl. Leben III 405 f.; in der Kunst III 515 f.; gesunder K. gefördert durch die Tradition I 447 f.; Gefahr des übertriebenen K. für das kirchl. Leben III 411 f.; s. weiter Fortschritt.

Konstanz der Energie I 201; der Naturgesetze als Postulat der Naturwissenschaft I 502; durch Wunder nicht aufgehoben I 501 ff.

Konstanztheorie im Gegensatz zur Entwicklungstheorie I 333 ff.; ihre allmähliche Verdrängung durch diese I 582 f.

Kontingenz der Materie I 199 f.; der Energie I 202 f.; der Welt und des Menschen I 192 ff.; Monismus über K. I 194.
Kontingenzbeweis, sein logischer Aufbau I 192 ff.; Ausführung I 196 ff.
Kontinuitätstheorie I 200.
Konvertiten als Beweis der sittl. Lebenskraft der Kirche III 481.
Konzilien, ihre lehramtl. Stellung nach dem Glauben der alten Kirche III 130 f.; K. von Nicäa III 201 f., 306 f.; Ephesus III 203, 316; Chalcedon III 203, 316, 318; Trient III 207, 329; Lateran (1215) III 310; Konstantinopel (381) III 318; s. auch Vatikanum.
Kopernikusfrage III 293 f.
Korân Mohammeds nicht vergleichbar mit der Bibel des A. T. II 138 f.
Kraft, s. Energie; aktiv tätige K. als charakteristischer Zug der modernen Persönlichkeit III 414; Kritik dieses Persönlichkeitsmerkmals III 419 ff.
Kreuzzüge, Ursprung und Bedeutung III 265 ff.
Kriminalstatistik kein Maßstab für die Moralität der Bevölkerung III 476.
Kristall und Organismus I 245 f.
Kriterien der Offenbarung, Begriff I 469 f.; innere I 470 f.; äußere I 473 ff.; ihr Vorzug vor den inneren I 475 f., 481; Notwendigkeit der K. überhaupt für Offenbarung I 469 f.; der äußeren insbesondere I 475 f.; Zusammenarbeiten beider I 482; Weissagung als äußeres K. d. O. I 484 ff.; Wunder als äußeres K. d. O. I 488 ff.; Anwendung auf das Christentum I 471 ff.; K. der göttl. Sendung der Religionsstifter I 473 ff.; K. der wahren Religion nach dem Pragmatismus I 476; Kritik derselben I 477; K. der wahren Religion nach dem Modernismus I 479 f.; Kritik derselben I 480 f.; K. der Wahrheit nach N. Hartmann I 36 f.
Kritizismus I 280, 282; K. Kants I 415; seine Leugnung der Wunder I 496 f.
Kultur, Begriff und Arten III 347 ff.; mehrdeutige Auffassung bei den Gelehrten III 349; einheitl. Entwicklung der K. des ganzen Menschengeschlechtes I 679 ff.; Kulturkreise I 680; K. des praehistorischen Menschen I 604 ff.; K. nicht Maß und Ziel der Religion III 357 ff.; nicht jeder Kulturglanz wertvoll III 366 f.; K.-Bedeutung der Städte III 381 f.; K.-Arbeit der Frau III 531 f.; Bedeutung der K. für die Ausbreitung des Christentums III 189; christl. K.-Blüte des 12. und 13. Jahrh. III 231; wahre K. gefördert durch das Christentum III 237 ff., 357 ff.; zerstört durch die moderne K. I 457 f.; Überschätzung der Arbeit durch die moderne K. I 457 ff.; Bedeutung der Kirche für die K. III 237 ff., 251, 278 ff.; grundsätzliche Stellung der Kirche zur weltl. K. III 356 ff.; K. und Religion in Verbindung in der Kirche III 359 ff.; Notwendigkeit der K. für die Kirche III 361 f.; gesegnet und geweiht durch die Kirche III 363 ff.; einzigartige K.-Befähigung der Kirche III 375; die Kirche als Schöpferin der christl. K. III 375 ff.; die Kirche im Kampfe gegen gewisse K.-Bestrebungen III 366 f.; Einfluß der Kirche auf die neuere K. III 379 ff.; K.-Leistungen des Protestantismus III 382 ff.; Stellung des Katho-

lizismus und Protestantismus in Deutschland zur K. III 387 ff.; Volkskultur und Kirche III 384 ff.; Anpassung der Kirche an menschl. K. III 409 ff.; Religion als Höhepunkt aller K. III 448 f.

Kulturfortschritt nicht Prinzip der Sittlichkeit III 466; Vertreter des K. als Typ der modernen Seele I 457 f.; Fortschritt und Dauer in der Kultur III 401 ff.

Kulturstellung des Katholizismus und Protestantismus III 366 ff.; insbesondere in Deutschland III 387 ff.; ungleiche Methode in der bisherigen literarischen Behandlung des Problems III 367 ff.; Schwierigkeit der Vergleichung III 369 ff.; natürliche Gründe des Vorrangs III 371 f.; geschichtl. Gründe III 372 ff.; führende Geister im Mittelalter und seit der Reformation III 377 ff.; Bedeutung der Städte im Katholizismus und im Protestant. III 381 f.; Zurücktreten des Persönlichen im Kathol. III 382; Vorwiegen des Individualismus und Subjektivismus im Prot. III 382 ff.

Kulturvölker und Naturvölker I 579 ff.; Persönlichkeitsbegriff bei den alten K. III 415.

Kultus, Religion als K. I 1 f.; Wert eines geoffenbarten K. I 467 f.; Rechtfertigung eines besondern religiös. K. III 458 ff.; Erhabenheit und Wert des kathol. K. III 452 f.; seine Einheit III 455 f.; Bedeutung des kath. K. für die Kultur III 362; seine soziale Kraft I 445 f.; religiös. K. der Naturvölker I 618 f.; K. in der Religion des A. T. s. unter A.

Kunst, Begriff und Verhältnis zum Schönen III 498 ff., 501 f.; Bedeutung des Inhaltes für den ästhetischen Wert des K.-Werkes III 502 f.; ihr konservatives und fortschrittl. Moment III 515 f.; ihr soziales Moment I 447; das Schlechte und Häßliche in der K. III 503 f., 511 f.; K. und der Charakter des Modernen III 497; und Sittlichkeit III 510 ff.; und Religion III 513 ff.; Stellung des Protestantismus zur K. III 513 f.; der Kirche zur K. III 278 ff., 295 ff., 497 f., 513 ff.; der Kirche zu den verschiedenen K.-Richtungen III 515 f.; kirchl. K. III 516; Bedeutung der hl. Messe für die K. I 446 f.; K. und Individualität III 418; künstlerisches Schaffen III 504 ff.; Notwendigkeit der rechten Verbindung des Objektiven und Subjektiven in der K. III 506 f.; einseitige Betonung des Objektiven III 504 f., 507 f.; des Subjektiven III 504, 505 f., 508 ff.

Kurnai I 638.

Kyriostitel, seine Bedeutung in der paulinischen Christologie II 402 ff., 443 ff.; keine Analogie im Caesarenkult III 402 ff.

L.

Laien, ihr Verhältnis zum Bischof nach Anordnung des hl. Ignatius III 138 ff.; nach dem heutigen Kirchenrecht III 141.

Laienregiment in der Kirche III 230.

Landeskirchen, Entstehung im 16. Jahrh. III 328.

Laplacesche Geist I 196 ff.

Lazaristen III 226.

Leben, Gottesbeweis aus der Tatsache des L. I 239 ff.; Ausführung, negative I 240 ff.; positive I 250 f.; Ergebnis I 254 f.

Leben Jesu, Dauer nach den Synoptikern und nach Johannes II

287, 289 ff.; L. J. als Kriterium für die Wahrheit seiner Worte II 464 ff.
Leben-Jesu-Forschung, moderne II 326 ff., 336 ff.; Betrugshypothese II 327 f.; Scheinhypothese II 328 f.; Nützlichkeitshypothese II 329; Mythenhypothese II 331 ff.; Resultat der modernen L.-J.-F. II 342 f.; ihre Widerlegung II 349 ff.; Wegebereiterin der Leugnung der Existenz Jesu II 358 ff.; falscher oberster Grundsatz bei Renan I 523.
Lebensbejahung, volle, moderne, Ähnlichkeit mit der Sünde der ersten Menschen I 563.
Lebewesen, allseitige Bedingtheit I 206 ff.; Verschwendung von Lebenskeimen I 239; Ursprung nicht aus Urzeugung I 240 ff.; nur möglich durch Gottes Eingriff I 244 ff.; nicht aus einer Urform I 244 f.; nicht von andern Weltkörpern I 246 f.; Eigenart gegenüber dem Kristall I 245 f.; gegenüber der Maschine I 247 ff.; zweckmäßige Einrichtung des Lebens I 230 f.; unerklärlich durch Zufall I 243 ff.; unerklärt durch Naturgesetz I 242; nicht Folge der Organisation I 243; keine Steigerung der Energie I 249; ihre Selbstbewegung I 248 f.
Legenden der Heiligen, ihre Bedeutung III 494 f.
Lehramt und Bibel im A. T. II 135 ff.; L. der Kirche in den ersten Jahrh. III 118 ff., 199 ff.; der Kirche als Stütze der dogmatischen Überlieferung III 121 ff., 290 ff.; Träger des unfehlbaren L. in der alten Kirche III 129 ff.
Lehrdichtungen als Erklärung der bibl. Wunder II 263 f.
Lehre, katholische, ihre Entwicklung und ihr Ausbau III 126 ff.
Lehre Jesu II 553 ff.; ihre Originalität II 554 ff.; Form II 556 ff.; Inhalt II 560 ff.; wesentlich religiöse Weisheit II 560 ff.; selbstlose Liebe II 562 f.; verklärt und adelt das Leiden II 564 f.; verkündigt das Ideal des Gottesreiches II 565 ff.; ihre hohe Anforderungen an seine Jünger II 30 ff.; Verschiedenheit der Lehrweise in Jerusalem und in Galiläa II 291 f.; keine Umbildung der L. J. in der Urkirche II 400 ff.; Bedeutung der Wunder Jesu für seine Lehre II 472 ff.
Lehrgewalt der Kirche von Jesus begründet III 32 ff.
Leichtgläubigkeit, Gefahr für den reinen Glauben III 494 f.
Leiden, Tatsache des L. in der Welt I 337 f.; letzte Ursache im Sündenfall I 570 f.; Prüfstein jeder Weltanschauung I 338 f.; Problem des L. fordert einen Gott I 339; sein Lösungsversuch in der Religion des A. T. II 79 f.; L. im Tierreich I 341; Segen des L. für den Menschen I 342 f.; Größe und Umfang des L. ein Geheimnis I 345; L. verklärt durch die Lehre Jesu II 564 f.
Leidensgeschichte Jesu, mythолog. Erklärungsversuch II 519.
Lemuriden I 583 ff.
Leo XIII. und seine Stellung zu Kapital und Arbeit III 542 f.; zum Verhältnis von Kirche und Staat III 561 f.
Liberalismus, Folgen des revolutionären L. III 429 f.; religiöser s. moderne Theologie.
Liberiusfrage III 136.
Liebe, ihre Bedeutung für das Streben nach Wahrheit I 62; L. Jesu II 547 ff., 563; s. auch Nächstenliebe.

Literarische Arten der hl. Bücher, ihre Bedeutung für die Auslegung II 137 f.
Literarkritik, ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion des A. T. II 119 f.; für die Widerlegung des liberalen Protestantismus II 346 ff.
Liturgie, ihre Bedeutung für die kirchl. Kunst III 516.
Lourdes, seine Wunder I 529.
Lukasevangelium, Verwandtschaft mit der Apostelgeschichte II 220 f.; Verfasserfrage II 221 f.; Beziehung des Verfassers zum hl. Paulus II 222; Überlieferung zur Verfasserfrage II 223; Entstehungszeit II 223 f.; Sondergut II 257; Geschichtlichkeit des Sondergutes II 250 ff.; Geschichtlichk. der Kindheitserzählung II 252 f.; Zeugnis über die Auferstehung Jesu II 499; Verhältnis zu den übrigen synopt. Evang. s. unter S.

M.

Magismus I 614; seine Bedeutung für den Verfall der Religion I 683 f.; ohne Bedeutung für das christl. Priestertum III 60 f.
Malerei, gefördert durch die Kirche III 302 ff.
Manichäismus als falscher Dualismus I 306; Bekämpfung durch die Kirche III 307.
Manismus I 613; seine Bedeutung für den Verfall der Religion I 682 ff.
Mantik verboten im A. T. II 102.
Marduk, babyl. Sonnengott I 687.
Markusevangelium, Persönlichkeit des Verfassers und dessen Verhältnis zur Urgemeinde II 214 ff., 245; Darstellungsart und Sprachcharakter des M. II 216 f.; sein Verhältnis zu Petrus II 216 ff., 220; 244; Zweck des M. II 218 f.; Entstehungszeit II 219; Zeugnis der Überlieferung II 219; Geschichtswert II 244 f.; Echtheitsfrage des Markusschlusses II 259 f.; Markusschluß ohne Bedeutung für den Auferstehungsbericht II 521 f.; Zeugnis des M. über die Auferstehung Jesu II 499; Verhältnis zu den übrigen synopt. Evang. s. unter S.
Maroniten III 317; ihre Wiedervereinigung mit Rom III 322.
Martyrer als Beweis der göttl. Stiftung der Kirche III 173 f.
Masai I 670.
Massenreligion und persönl. Frömmigkeit III 457 f.
Materialismus, sein System I 174 f.; Geschichte I 175 f.; Gründe I 176 f.; Inkonsequenz bei seinen Vertretern I 177 f.; der funktionelle M. I 178 f.; der energetische I 179 ff.; Widerlegung I 198 ff.; besondere Widerlegung des funktionellen I 179; des energetischen I 202 f.; M. widerlegt durch die Entropie I 212 ff.; nicht wesentlich verschieden vom Monismus I 312 ff.; sein Zusammenhang mit der Kantschen Philosophie I 21; M. und Urzeugung I 240 f.; M. erklärt das Leben nicht I 245; nicht das sittl. Bewußtsein I 272 f.; M. über Verhältnis von Menschen und Tier I 354.
Materie, nicht letzte Ursache I 198 f.; ihre Kontingenz I 199 f.; ihr Wesen I 200; kann erschaffen werden I 323.
Matthäusevangelium, Zweck und Eigenart II 208 f.; Verfasser II 209 f.; ursprüngliche Sprache II 210 ff.; äußere Bezeugung

II 210 f.; innere Echtheitsgründe II 211 f.; Entstehungszeit II 212 ff.; Gründe der späteren Ansetzung durch die liberale Theologie II 213 f.; Geschichtlichkeit des Sondergutes II 250 ff.; Echtheitsfrage der Primatialstelle II 260 f.; sein Zeugnis über die Auferstehung Jesu II 498 f.; historische Glaubwürdigkeit des Auferstehungsberichtes II 504 f.; Religionsgeschichtl. Erklärungsversuche unzureichend II 254 ff.; Verhältnis zu den andern synopt. Evang. s. unter S.
Maschine und Organismus I 247 ff.
Mechanismus I 180.
Melchisedech, sein Verhältnis zum Monotheismus II 20.
Melchiten III 317.
Mensch, wegen seiner Vernunft Ebenbild Gottes I 54; seine Kontingenz I 193 f.; Krone der Schöpfung I 346 f.; kann in den Naturlauf eingreifen I 501; M. auf andern Weltkörpern I 347; Unterschied vom Tier I 354 f.; seine Anlage für das Übernatürliche I 393; für die Wahrheitserkenntnis I 427 f.; für göttl. Belehrung I 427 f.; Gottebenbildlichkeit nach dem bibl. Paradiesesbericht I 560, 563 ff.; sein Ursprung nach den modernen Abstammungslehren I 581 ff.; nach dem bibl. Bericht I 593 ff.; geistige Ausstattung der ersten M. nach der Prähistorik I 604 ff.; nach der Ethnologie I 607 ff.; sittl. Fähigkeiten der ersten M. nach der Ethnologie I 610 ff.; Inhalt ihrer Religion nach der Ethnologie I 617 ff.; ihre Genialität I 622 ff.; ihre Erziehung durch Gott I 625; Umfang ihrer Erkenntnis I 627 f., 629 f.; Völkermythen über den Ursprung des M. I 635 f.; der bibl. Bericht enthält keine Spur von Mutterrecht I 637 f.; keine Spur von Totemismus I 638 ff.; die menschl. Natur Christi II 364 ff.
Menschengeschlecht, Bedeutung der Stammeltern für das M. I 670 ff.; seine Einheit I 442, 674 ff.; Einheit des körperl. Ursprungs I 674 ff.; des Ursprungs der Sprache I 676 f.; der kulturellen Entwicklung des M. I 679 ff.; Alter des M. I 577 ff.
Menschensohn, messianische Selbstbezeichnung Jesu II 377 ff.; III 4 f.; der Prophetie Daniels entnommen II 380 ff.; Stellung der modernen Theologie zu diesem Titel II 377 ff.; Gründe für die Wahl dieses Titels II 388 ff.; Bekenntnis Jesu als den M. II 295.
Menschwerdung, Begriff II 364 ff.
Mesocephale I 586.
Mesozoicum I 585.
Messias, Entwicklung der M.-Idee I 439; Bedeutung der M.-Erwartung für Israel II 143 f.; Universalismus seines Reiches nach dem A. T. II 145 f.; seine Ankunft nach dem A. T. II 150 f.; seine Menschheit und Gottheit nach dem A. T. II 151 f.; sein Königtum II 152 f.; sein Prophetentum II 153 f.; sein Priestertum II 154 f.; sein stellvertretendes Opfer II 155 ff.; oriental. Parallelen des leidenden M. II 156 ff.; falsche und wahre M.-Hoffnungen bei den Juden um die Zeitwende II 162 ff., III 6 ff.; samaritanische M.-Erwartungen II 165; M.-Erwartung in der Diaspora II 165 f.; in der heidnischen Welt II 166 ff.; M.-Bewußtsein Jesu II 294 f., 368 ff.; die messianische Bezeichnung Menschensohn II 377 ff.; die messianischen Hoffnungen der Zeit Jesu und seine Stellung

dazu II 384 ff.; der M. Davids Herr II 415 ff.; die M.-Frage vor dem Hohen Rate II 422 ff.; Bedeutung der Wunder für den M.-Glauben II 472 ff.; M. der Mittelpunkt der prophetischen Weissagungen II 525 ff.; Selbstoffenbarung Jesu als des M. vor seinen Jüngern III 4 ff.; messianische Gemeinde Jesu III 12 ff.; der M. als das verkörperte jüd. Gesetz III 17 ff.; M.-Bekenntnis des Petrus III 37 ff.

Meßopfer als sozialer Schatz des Katholizismus I 446 f.; Mittelpunkt der kath. Gottesverehrung I 446 f.; Opfercharakter der Eucharistie III 69 ff.; Folgen seiner Preisgabe im Protestantismus I 447.

Metaphysik, Rückwendung der neuern Philosophie zur M. I 29; Wert des metaphys. Gehaltes der Religion III 449 f.

Methode, psychologische I 454 f.

Michäas, Prophet und Zeitgenosse des Isaias II 11.

Minimumprinzip I 238.

Mission, ihre Erfolge in der Urkirche III 169 ff.; günstige und ungünstige Umstände bei der ersten M. der Urkirche III 171 ff.; M. nach der Zeit der Verfolgungen III 185 ff.; M. und Islam III 187 ff.; M. der Kirche in Mittel- und Nordeuropa III 189 f.; geringer M.-Erfolg der griechischen Kirche III 190; M. in Asien im Mittelalter III 190 f.; M. des 16. bis 18. Jahrh. III 191 ff.; seit dem 19. Jahrh. III 193 f.; M.-Statistik III 194; Jesus und die Weltmission III 19 ff.; protestantische M. III 194 ff.

Mißstände im kirchl. Leben des 9. und 10. Jahrh. III 229 f.; des 11. und 12. Jahrh. III 230; des 15. Jahrh. III 231 ff., 325 f.; ihre Ursachen III 221 f., 228 f., 231 ff., 263 ff., 352 f.; Zweck der M. III 354 f.

Mittelalter, Heilige des M. III 215 ff.; Armen- und Krankenpflege im M. III 246 ff.; Behandlung der Irren III 247 f.; Pflege der Wissenschaft III 282 ff.; Zentralstellung der Kirche III 259 ff.; Verhältnis von Kirche und Staat III 261 ff.; Bekämpfung der Häresien III 309 ff.; Aufschwung der Kultur III 377 ff.; Pflege der Persönlichkeit III 416; seine Bedeutung für die Bildung III 485; M. über das radikal Böse im Menschen III 468; Frauenarbeit im M. III 530; das deutsche Nationalbewußtsein im M. III 569.

Mittelursachen I 402 f.

Mittlerschaft, Begriff III 67 f.; M. Christi III 64 f.; die Verbindung der M. mit dem christl. Priestertum III 68 ff.

Modern, vier Typen der modernen Seele I 456 ff.; ihr allgemeines Unbefriedigtsein I 454 f.; m. Persönlichkeitsbegriff III 413 ff.; m. Freiheitsbegriff III 429 ff.; das M. und die Kunst III 497 f.; m. Zeit und die Aussichten der kath. Kirche III 344 ff.

Modernismus, Ursprung und Quelle I 25 f., 414; seine Entwicklung I 85 ff.; pantheistischer Gedanke I 87; sein Relativismus I 390, 414; Immanentismus I 87, 390, 414 ff.; Agnostizismus I 390, 414 ff.; sein falscher Wahrheitsbegriff I 479 ff.; seine pantheistischen und atheist. Konsequenzen I 420 f.; M. beruft sich auf Mystik I 418 f.; philosophischer Standpunkt I 26; Anwendung auf die Religion I 26 f., 479, III 209; bekämpft das Übernatürliche I 389 f.; als Typ der modernen Seele I 460 f.; sein Symbolismus I 53 f.; voluntaristischer Zug im M. I 65; operiert mit dem Unterbewußtsein I 88, 406; führt zum Indifferentismus in der Religion

I 93 f.; kann keinen Gottesbeweis haben I 94 f.; sein Glaubensbegriff I 106, 416 f.; verstößt gegen die Geschichtswissenschaft I 522; mit dem Christentum unvereinbar I 106 f.; seine Ablehnung der Kirche I 117; sein Christusbild II 352 f.; falsche Auffassung über Verhältnis von Natur und Übernatur I 384; seine Fälschung des Offenbarungsbegriffs I 416 f., 431.
Mohammedanismus s. Islam.
Molinismus I 396 f.
Monatsthema in der Sonnenmythologie I 688 f.
Mönchtum, Ursprung III 184; Wesen III 218 f.; älteste Typen III 219; die verschiedenen Mönchsregeln III 219 ff.; Bedeutung des M. für die Reform der Kirche III 219 ff.; Wurzeln seiner Kraft und seines Einflusses in der Kirche III 227 f.; s. auch Orden.
Mondmythologie, Bedeutung in der Religionsgeschichte I 684 ff.
Monismus I 178 ff.; Wesen des modernen I 181; vom Pantheismus nicht wesentl. verschieden I 182; führt zum Atheismus I 182; seine Forderung der Weiterbildung der Religion I 167 f.; genügt dem Gottesbedürfnis nicht I 167 f.; zerstört den wahren Gottesbegriff I 300; zerstört den Charakter des Absoluten I 302; seine verschiedenen Formen I 182 ff.; materialistischer I 174 ff., 183; widerlegt durch die Entropie I 212 ff.; parallelistischer M. I 183 ff.; substantielle Einheit möglich I 184 f.; seine Anleihe beim Dualismus I 185 f., 306; M. des Unbewußten I 188; verschiedene Auffassungen vom Wesen der alleinen Substanz I 187 f.; naturalistischer M. Häckels I 234; M. über Kontingenz I 194; M. und Urzeugung I 240 f.; M. über Bewußtsein der Atome I 234; kann das sittl. Bewußtsein nicht erklären I 272 f.; leugnet die Persönlichkeit Gottes I 294 ff.; verwechselt das abstrakteste Sein mit dem konkretesten Sein I 297 f.; seine Motive I 301 ff.; berechtigte Momente I 301; sein Einheitsstreben I 301 f., 295, 302; sein Prinzip der geschlossenen Naturkausalität I 503; Widerlegung I 503 f.; mit Willensfreiheit unvereinbar I 504 f.; beruft sich auf das Kausalitätsgesetz I 303 f.; interpretiert das Einheitsbedürfnis falsch I 304 f.; seine Widersprüche I 307 f.; leugnet das Gesetz der Identität I 308 f.; gibt die Wirklichkeit auf I 309; seine Allbeseelungslehre I 309 f.; Bewußtseinsmonismus I 310; M. und Entwicklung I 311 f.; seine sittl. Konsequenzen I 312 ff.; falscher Freiheitsbegriff I 324; über Seelensubstanz I 347 f.; deterministischer Standpunkt I 356; über Verhältnis von Mensch und Tier I 354; über Unsterblichkeit I 364; ist auf Dogmen und Wunderglauben angewiesen I 505 f.; M. Gefahr für die Religion I 313; Theismus als wahrer M. I 305.
Monistenbund, deutscher, sein Ziel I 424.
Monogamie die ursprünglichste Form der Ehe I 637; bei den Pygmäenvölkern I 636.
Monophysitismus III 203; Entstehung und Verbreitung III 316 f.; Weiterentwicklung III 320 ff.
Monotheismus, nur möglich auf Grund der Offenbarung I 462; die ursprünglichste semitische Religionsform I 644 f.; in der israelitischen Religion II 18 ff.; nicht widerlegt durch die Pluralform des Gottesnamens Elohim II 18 f.; nicht durch den wiederholten Abfall weiter Volkskreise zum Polytheismus II 19 f.; altbabyl. M. II 20 f.; ägyptischer II 22; südarabischer und aramäischer II 22;

Überlegenheit des israelitischen II 22 ff.; Verhältnis des israelitischen M. zum assyrisch-babyl. I 646, 666.
Monotheletismus, Entstehung und Verbreitung III 317; M. und die Honoriusfrage III 136.
Moral, Zusammenhang mit der Religion bei den ältesten Völkern I 618; M. ohne Gott unmöglich I 274 f.; Verhältnis der kath. M. zur Kultur III 367; Familie, Gemeinde und Ordensleben unter dem Einfluß der kathol. Moral III 476 ff.; s. auch Sittengesetz und Sittlichkeit.
Moralischer Gottesbeweis I 266 f.
Moralpädagogik und Seelsorge III 469 ff.
Moralstatistik beweist nichts gegen die Willensfreiheit I 360 f., III 475 f.; Gründe für die Ungenauigkeit der M. III 474; M. kein Maßstab der Sittlichkeit eines Volkes III 476.
Moses, geschichtl. Persönlichkeit I 443; Gesandter Jahwes I 470; nicht Schöpfer, sondern Reformator und Organisator der alttestamentl. Religion II 12 f., 57.
Muratorisches Fragment, Bedeutung für die Verfasserfrage des 3. Evang. II 223; des 4. Evang. II 276.
Musik, gefördert durch die Kirche III 298 f.
Mutterrecht in den Kulturstufen der Ursprungsmythen I 635 f.; keine Spur von M. im bibl. Bericht über den Ursprung des Menschen I 637.
Mutterschaft, oberster Beruf der Frau III 523 f., 526; oberster Zweck der Ehe III 524 f.
Mysterien, heidnische und gnostische M. wesentl. verschieden von christl. Sakramenten III 71 ff., 180 f.; als Hindernis bei der Ausbreitung des Christentums III 171.
Mysterienfrömmigkeit, hellenistische, erklärt nicht das Bewußtsein Jesu als Gottessohn II 421 f.
Mysterium s. Geheimnis.
Mystik, ihre Blüte neben der Scholastik III 206; Verhältnis zum Prophetentum des A. T. II 125; Wundermystik in der Urkirche III 84 ff.; mystische Frömmigkeit und die Stellung der Kirche dazu III 453 ff.; M. gibt keine Berechtigung des Modernismus I 418 f.
Mystizismus I 87.
Mythen über den Ursprung des Menschen I 635 f.
Mythenhypothese, ihr Wiederaufleben in der Gegenwart I 444; über die Auferstehung Jesu II 492 ff.; in der Leben-Jesu-Forschung II 331 ff.
Mythologie, astrale, lunare, solare I 684 ff.; M. der hamitischen und semitischen Naturvölker I 668 ff.; ihre Bedeutung für die Leben-Jesu-Forschung in der modernen und radikalen Theologie II 331 ff., 357 f., 358, 359 f.; keine mythol. Erklärung der Menschheit Christi bei Paulus II 459 ff.; keine mythol. Erklärung der Auferstehung Jesu II 494 f., 517 f.; auch nicht der Leidensgeschichte Jesu II 519.
Mythus in der Bibel nach der folkloristischen Erklärung Gunkels I 662 f.

N.

Nächstenliebe im A. T. II 84 ff.; Verbindung mit der Gottesliebe II

86; Begriff des Nächsten im A. T. II 86 ff.; N. im Heidentum II 89 f.; im Christentum I 446, III 183 f.; die Kirche als Lehrerin der N. III 241 ff.; Ausübung der N. durch die Kirche im Altertum III 244 f.; im Mittelalter III 246 ff.; seit dem 16. Jahrh. III 248 ff.; Bedeutung der christl. karitativen Einrichtungen III 250 f.; N. nach der Lehre Christi III 251 f.; ihre Bedeutung für das Wirtschaftsleben III 549.

Nation s. Volkstum.

Nationalismus, Überschätzung der eigenen Nation als Ursache des Völkerhasses III 369 f.; N. und Christentum III 568 ff.; Überspannung des nationalen Prinzips III 570; N. gebunden an Recht und Sittlichkeit III 570 f.

Nationalreligionen, ihre Bedeutung für den Verfall der Religion I 689 f.

Natur, Begriff I 378 ff.; moderner dynamischer Begriff I 382 f.; Verhältnis zur Übernatur I 379 f.; Gegensatz, aber nicht Widerspruch I 390; beide harmonisch geordnet im Christentum I 7 f., 472 f.; Verhältnis zur Gnade I 384 f., 393; zur Kultur III 347 f.; s. weiter unter Gnade.

Naturalismus über Sittengesetz I 280 f.; über Willensfreiheit I 359; Bekämpfung des Übernatürlichen I 389; N. in der Kunst III 501, 502, 504 f.; sein Einfluß auf die Frauenfrage III 518.

Naturbetrachtung des A. T. II 42 ff.; mechanische N. mit Kausalität und Teleologie vereinbar I 231 f.; N. führt zu Gott I 235 f.

Naturgesetz erklärt das Leben nicht I 242; ist nicht frei von kausalen Gegensätzen I 500 f.; Eingreifen des Menschen in den Naturlauf I 501; Überspannung der Unverletzlichkeit bei Hume I 526; unabänderlich nach dem Deismus I 422 f.; nach dem Evolutionismus I 424; Verhältnis zum Dekalog II 90 f.; Naturrecht im Wirtschaftsleben III 547 f.; Naturrecht und Staat III 555 ff.

Naturkausalität, Prinzip der geschlossenen N. nach dem Monismus I 503; keine bewiesene Tatsache I 503 f.; mit Willensfreiheit unvereinbar I 504 f.

Natürlichkeitshypothese in der Leben-Jesu-Forschung II 329; in der Beurteilung der Wunder Jesu II 468 ff.

Naturordnung, Begriff und Umfang I 380 ff.; bindet die göttl. Vorsehung nicht unbedingt I 498 f.; Einfügung des Wunders in die N. I 497 f.; ihr Verhältnis zur Weltordnung I 498 f.

Naturvölker, semitische, hohe Gottesauffassung I 669; Bedeutung der N. für die Erforschung prähistorischer Zustände I 579 ff.; bisherige falsche Einschätzung der N. I 607 f.; andere Beurteilung in der Jetztzeit I 608; keine Entartung, sondern eine hohe ethische Auffassung bei N. I 610 ff.; Anerkennung eines höchsten Wesens I 615, 617 f.; dem sie Verehrung und Kult zollen I 618 ff.; ihre Bewahrung der Religion unter den verschiedensten Verhältnissen I 690 ff.; Entwicklung der Wertung der Persönlichkeit bei den N. III 415.

Naturwissenschaft kann keinen Materialismus vertreten I 198 f.; Energie in der N. I 201; N. ist auf Gesetzmäßigkeit angewiesen I 219; kennt keine Urzeugung I 241; bestätigt die Vorsehung I 336 f.; Verhältnis zur Geschichtswissenschaft I 440 f.; Ergebnisse ihrer Forschung nur unvollkommen I 497 f.; nicht behindert

durch die Kirche im Mittelalter III 286 f.; Bedeutung des Gottesglaubens für die N. III 489 ff.; moderne N. und Scholastik III 491.
Naziräer II 123; N.-Gelübde im A. T. II 63.
Neandertalrasse I 584, 588, 674.
Negrillen I 609.
Negrito-Pygmäen I 609.
Nestorianismus, Entstehung und Verbreitung III 316; seine Weiterentwicklung III 320 ff.
Neukantianismus I 21.
Neuplatonismus I 399; als Hindernis für die Ausbreitung des Christentums III 172.
Neupythagoräismus als Hindernis für die Ausbreitung des Christentums III 172.
Nihilismus, geistig-ethischer I 312.
Nirwana des Buddhismus II 154 f.
Noetischer Gottesbeweis I 257 ff.
Nominalismus I 15.
Nomologischer Gottesbeweis I 214 ff.; Grundgedanke I 215 ff.; Ausführung I 221 ff.
Nützlichkeit als Kriterium der Wahrheit I 76 ff., 476 f.; Widerlegung dieser Ansicht I 477 ff.; N. nicht Prinzip der Sittlichkeit III 465.

O.

Oberhoheit Gottes über den Menschen der Sinn des paradiesischen Gebotes I 565 f.
Offenbarung Gottes in der Geschichte I 168 ff.; Begriff in der Religion des A. T. I 103, II 16 f.; Begriff der übernatürl. O. I 99 f., 398 ff.; nicht im Gegensatz zur Wissenschaft I 388 f.; die drei Stufen der O. I 398 f.; als objektives Gesetz I 399 f.; Vorzug der mittelbaren O. vor der unmittelbaren I 401 f.; mittelb. O. entspricht dem Gesetz der Mittelursachen und der Sparsamkeit I 402 f.; ihre psycholog. Vermittlung I 431 f.; Psychologie der O. I 431, 432; verschiedene Formen der O. I 432 ff.; Traum als seltenste Form I 432 f.; Vision als zweite Form der O. I 433 f.; Einsprechung von Worten als höchste Form I 434 f.; autoritative Verkündigung der O. I 100; ihre Glaubwürdigkeit I 120; Glaubwürdigkeit der göttl. O. begründet durch Wunder I 118 f.; durch die Vernunft I 450; Nachweis ihrer Glaubwürdigkeit durch die Apologetik I 115 ff.; innere Kennzeichen nicht ausreichend I 117 f.; Wege zur Erlangung der Erkenntnis der O. I 120 ff.; geschichtl. Forschung I 121; menschl. Glauben und Vertrauen I 124 f.; moderner O.-Begriff I 405 ff.; uneigentliche O. I 406; O. kann nicht durch Unterbewußtsein erklärt werden I 406 ff., 411 ff.; Fälschung des O.-Begriffs im Modernismus I 416, 431; Kritik dieser Auffassung I 418 ff.; Leugnung im Deismus I 423; im Rationalismus I 430; O. im Unterschied von Inspiration I 403 ff.; von der Intuition der Philosophen, Erfinder und Künstler I 406; mit der Natur Gottes vereinbar I 429 ff.; mit der menschl. Natur vereinbar I 427 ff.; beweist nicht ihre mangelhafte Ausstattung I 430 f.; mit den Entwicklungsgesetzen der Menschheit vereinbar I 436 ff.; mit den Gesetzen der Geschichte vereinbar I 437 ff.; Anfänge der O. kein Mythus I 433; Anspruch der außerisraeliti-

schen Völker auf O. I 17 f.; ihr geschichtl. Charakter I 438, 442 ff.; ihr sozialer Charakter I 445; ihr sinnlicher Charakter in der ältesten Zeit I 439; sie kennt Fortschritt I 438 ff.; ist notwendig für Geschichtsforschung I 440 ff.; ihre Notwendigkeit im Altertum anerkannt I 451; absolute und moralische Notwendigkeit der O. I 451 ff.; Vatikanum über die Notwendigkeit der O. I 453 f.; psycholog. Beweis für die Notwendigkeit, allgemeiner I 454 f.; spezieller I 456 ff.; rationaler Beweis I 461 ff.; Notwendigkeit der O. für eine reine Gottesidee I 461 f.; für die Ethik I 466 f.; für einen wahren und rechtmäßigen Kult I 467 f.; göttl. Herrlichkeit das höchste Ziel der Welt I 237; O. Gottes verkündet die Existenz der Geister I 347; die Kirche als Vermittlerin d. O. III 197 f.; Kriterien der O. I 469 ff.; s. Uroffenbarung und Privatoffenbarung.
Offenbarungsreligion notwendig katholisch I 445 ff.; gestützt durch die Tradition I 447 f.
Okkasionalismus I 306.
Okkultismus I 407; noch ungeklärt I 408.
Opfer bei den ältesten Völkern I 619; Verwandtschaft mit dem O. der ersten Menschen I 633 f.; in der Religion des A. T. II 44, 103 ff.; die ihm innewohnende Sühne-Idee II 104; nicht abgelehnt durch die Propheten II 104 f.; der Messias als stellvertretendes O. nach dem A. T. II 155; Verschiedenheit der heidnischen und der jüd. O.-Idee von der urchristl. III 61 ff.; Übertragung des O.-Gedankens auf die Eucharistie III 69 ff.; s. auch Primitialopfer.
Oratorianer III 226.
Orden, ihre Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums III 189, 190 ff.; weibliche O. III 226 f.; Bedeutung der weibl. O. für die Betätigung der Frau III 530 f.; religiöse O. im Dienste der Nächstenliebe III 247 ff., 250; O.-Leben beweist keine Kulturfeindlichkeit der Kirche III 362 f.; kirchl. O.-Leben unter dem Einfluß der kath. Moral III 478; s. Mönchtum.
Organismen s. Lebewesen.
Organismus, die Kirche als O. III 50 ff., 145.
Orientalische Kirchen III 190, 316 ff., 320 ff.; keine wahre Entwicklung seit der Trennung III 404.

P.

Paläontologie I 245, 331; liefert keinen Anhaltspunkt für Zuchtwahltheorie I 332 f.
Paläozoicum I 585.
Palästina, seine universale Bedeutung II 1.
Paliüberlieferung, keine Parallele zu den Evangelien II 479.
Panbabylonismus I 444, 661; Begriff I 614; rein religionsvergleichende Methode II 4 f.
Panlogismus I 423.
Panpsychismus I 187.
Pantheismus, Wesen I 181; vom Monismus nicht wesentl. verschieden I 182; führt zum Atheismus I 182; idealistischer P. I 20, 31; moderner I 307 f.; P. zur Unsterblichkeit I 364; als Folge der mystischen Unterbewußtseinstheorie I 410 f., 412; als Folge des Rationalismus I 423 f.; seine anthropozentrische Tendenz I

425; sein Verhältnis zur Persönlichkeit III 423; führt zur Auflösung aller Religion III 450.
Papst, Unfehlbarkeit I 110 f.; päpstl. Unfehlbarkeit im kirchl. Altertum III 131 ff.; Ausbildung der päpstl. Macht im Mittelalter und ihre Bedeutung III 187; Hoheit und äußerer Glanz im mittelalterl. Papsttum III 234 f.; schlechte Päpste III 133 f., 229 f., 232 f.; weltl. Oberhoheit im Mittelalter III 262 ff.; als historische Erscheinung zu würdigen III 264 f.; P. und Kreuzzüge III 265 ff.; P. und die Türkenkriege III 268; das Zurücktreten der päpstl. Macht vor der weltl. im späteren Mittelalter III 268 ff.; P. und Renaissance III 270 ff., 288; Förderung der Wissenschaft durch die P. III 285 ff.; schlechte P. und Unfehlbarkeit III 133 f.; historische Schwierigkeiten in der Frage der Unfehlbarkeit der P. III 134; Machtstellung des römischen Bischofs im 4., 5. und 6. Jahrh. III 141 ff.; Papsttum als absolute Friedensmacht III 572; P. nicht notwendig an Rom gebunden III 46; s. auch Primat.
Paradiesflüsse I 650.
Paradiesgeschichte, Alter der bibl. P. I 649 ff.; keilinschriftl. Parallelen I 652 ff.; keine Parallele entspricht der bibl. P. I 655 f.; angebliche Widersprüche in der bibl. P. I 656 f.; Widerlegung der Einwürfe I 657 ff.; folkloristische Erklärung Gunkels I 659 ff.; Widerlegung I 663 ff.; Verhältnis zur semitischen Urgeschichte I 667 ff.; zur Überlieferung der hamitischen Völker I 669 f.
Parallelismus, psychophysischer I 186 f.; ist falscher Dualismus I 268 f.
Parusie des Heilandes nach dem A. T. II 150 f.
Passionisten III 226.
Patarener III 324.
Paulus, sein Zeugnis für die Geschichtlichkeit Jesu II 199 ff.; besonderer Wert dieses Zeugnisses II 199 f.; seine Kenntnis der Tatsachen des Lebens Jesu II 200 f.; der Worte Jesu II 201 ff.; Grund der spärl. Verwendung von Worten Jesu II 203; sein Zeugnis über die Gottheit Jesu II 442 ff.; Bedeutung des Kyriostitel in seiner Christologie II 402 ff., 443 ff.; Ähnlichkeit der Christologie des hl. P. mit der des hl. Johannes II 450; seine Christologie im Lichte der liberalen Theologie II 451 ff.; der liberal. religionsgeschichtl. Forschung II 457 ff.; P. nicht Stifter des Christentums II 453 f.; Übereinstimmung seiner Lehre mit der der Urkirche II 455 ff.; P. über die Auferstehung Jesu II 495 ff.; seine Ansicht über die Auferstehung Jesu im Lichte der modernen Kritik II 515 ff.; sein Damaskuserlebnis keine visionäre Täuschung II 506 ff.; der Begriff der Charismen bei P. III 52 f., 54 (s. Note 5); seine Auffassung von Vorsteheramt und Apostolat III 53 ff.; Kirche als Leib Christi bei P. III 56, 65 ff.; seine Stellung zum Zungenreden in der Urkirche III 83 ff.; zu den Rechten der urchristl. Gemeinden III 97 ff.; gegenüber den Häretikern III 305; sein Anspruch auf Unfehlbarkeit III 105 f.; seine Missionstätigkeit III 169 f.
Pazifismus, wahrer P. nur auf christl. Grundlage III 574 f.
Pelagianismus I 393, III 203.
Pentateuch II 57 f., 85.
Perpetuum mobile, widerlegt durch das Entropiegesetz I 212 f.

Person, Begriff I 297; Gott als P. I 296 ff.
Persönlichkeit in der Geschichte III 415 ff.; ihre Wertschätzung in der israelitischen Religion II 61 f.; theozentrische P. das Ziel des alttestamentl. Gesetzes II 76 f.; Wert des Gottesglaubens für die P. III 423 f.; P. und Kirche III 424 ff.; Jesus das Ideal der P. II 543 ff., 550 ff.; die volle P. der Frau nach kirchl. Lehre III 519 ff.; moderner P.-Begriff III 413 ff.; Kritik seiner Merkmale III 417 ff.; ihre Ausdehnung bis ins Unbewußte I 410; Bedeutung der P. in Geschichte, Gesellschafts- und Wirtschaftsleben III 534 ff., 540.
Persönlichkeitskult der Jetztzeit I 450.
Pessimismus in der Heidenwelt um die Zeitwende II 166 f.
Petrus, sein Hervortreten im 2. Evang. II 217 ff.; als Gewährsmann der Erzählungen des Markus II 244; Echtheit der Verheißung des Primates II 260 f.; Einsetzung des P. zum Felsen der Kirche III 37 ff.; sein Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu II 426 f.; Zeugnisse für den Primat des P. und seiner Nachfolger im 1. und 2. Jahrh. III 46 ff.; im 4. bis 6. Jahrh. III 141 ff.; P. in Rom gestorben III 170.
Pflicht s. Sittengesetz.
Phänomenalismus bei Kant I 42 ff.; Kritik desselben I 44 ff.; bei N. Hartmann und seine Bedeutung für den erkenntnistheoretischen Realismus I 36 f.
Phänomene, unbewußte seelische I 350 f.
Pharisäer und jüd. Gesetz II 57 f.; Stellung zum Messianismus II 156; ihre falsche Messiasidee II 163.
Phatyrrhinen I 583 f.
Philosophie, in der Antike als Hindernis für die Ausbreitung des Christentums III 172; Bedeutung der neuplatonischen Ph. für die Dogmenbildung III 198 f.; der antiken Ph. für die Scholastik III 204 ff., 284 ff.; Entwicklung des modernen philos. Denkens I 18 ff.; seine Verworrenheit III 485 ff., 488; unheilvolle Folgen dieser Verworrenheit für die Volksbildung III 488 f.; keine wahre Entwicklung in der mod. Ph. III 403; Stellung der mod. Ph. zur Natur I 382 f.; der dialektischen zur Religion II 329 ff.; Zersplitterung des philos. Denkens seit dem 17. Jahrh. III 292 f.; Schwinden des Ansehens und des Einflusses der Ph. III 488; Vorzug der christl. Ph. III 487 f.; Einfluß der Ph. des 17. Jahrh. auf die Entwicklung der Theologie III 207 f.; Ph. kann nicht alle Gegensätze auf eine Einheit zurückführen I 302; nur negativ regulierende Stellung in der Frage der Entwicklung I 600; Ph. der Geschichte I 441.
Phison, Paradiesfluß I 650.
Photographie, transzendentale in der Erklärung des Übernatürlichen I 511.
Pietismus III 330 f.
Pithecanthropus erectus I 584, 588.
Platonismus I 95.
Politik und Propheten II 122 f.
Polyandrie, Dekadenzerscheinung bei den Völkern I 637.
Polygamie, erst in späterer Entwicklung der Völker I 637; hängt zusammen mit dem Verfall der Religion I 690.

Polytheismus, ursprüngliche Religionsform nach Wellhausen I 643 f.; Widerlegung dieser Ansicht I 644; kein P. in Israel II 2; P. bei den außerisraelitischen Völkern II 22 ff.; in krasser Form in der Heidenwelt um die Zeitwende II 167 f.; seine trennende Tendenz I 445.
Positivismus I 21; als Feind der Wissenschaft I 264; der Autorität III 430 f.; P. über Ziel des Sittengesetzes I 280 f.; über Wesen der Religion I 445.
Postulate der praktischen Vernunft I 72 ff.; P. sind nicht Beweise I 75; P. der Urzeugung nach dem Monismus I 240 f.
Präexistenz, Bewußtsein der himmlischen P. bei Jesus II 295.
Pragmatismus I 65; Wesen I 76 f.; Widerlegung I 78; sein Kriterienbeweis der wahren Religion I 476 f.; Kritik desselben I 477 ff.; Verwandtschaft mit Modernismus I 414; seine Ähnlichkeit mit der antiken Sophistik I 426 f.
Prähistorik über das Alter des Menschengeschlechtes I 577 f.; prähist. Skelettreste I 588; Angaben der P. über die geistige Ausstattung der ersten Menschen I 604 ff., über ihre materielle Kultur I 604 ff.; prähist. Zustand kein Entartungszustand I 579 f.
Presbyter als Vorsteher in der Urkirche III 81 ff., 87 ff.; s. auch Priester.
Preußen, seine Stellung zu den Konfessionen III 391.
Priester, Bedeutung in der alttestamentl. Religion II 103; der Messias als P. nach dem A. T. II 154 f.; Wortbedeutung in der Urkirche III 59 f.; nach jüd. und heidnischer Auffassung III 61 ff.; neuere Theorien über den Ursprung des christl. P. III 60 f.; Vermeidung des Wortes durch die ältesten Christen III 61 ff.; Christus als P. III 64 f.; urchristl. und kath. Auffassung vom P. III 65 ff.; Übertragung des Namens auf die Liturgen III 68 ff.; das allgemeine P.-tum III 71; heidnischer und jüd. Einfluß auf die Bildung des christl. P.-tums III 69 ff.
Priesterkodex I 651.
Primat des Petrus, Echtheit der Verheißung II 260 f., III 40; Einsetzung durch Jesus III 37 ff.; Fortdauer von Jesus gewollt III 47 ff.; Zeugnisse für den P. in den ersten beiden Jahrh. III 46 ff.; s. auch Papst.
Primitialopfer, sein Grundgedanke I 565 f.; Ähnlichkeit mit dem Prüfungsgebot der ersten Menschen I 633 f.; P. bei den Pygmäenvölkern I 619.
Priscillianisten, ihre Bekämpfung durch die Kirche III 307.
Privateigentum, Berechtigung III 277, 542 f., 546 f.; P. nach dem Sozialismus III 537; nach dem christl. Solidarismus III 538, 540; Eigentumsbegriff bei den Naturvölkern I 611.
Privatoffenbarung I 30; Wertung nach der Lehre der Kirche I 90; kann keine Kirche bilden I 400 f.
Probabilismus III 471.
Propheten des A. T., Begriff II 121, 124 f.; Unterschied vom Wahrsager und Enthusiasten II 123 f.; vom Priester der beiden Religionen II 17 f.; Verhältnis zu den ägyptischen P. II 130 f.; zu den babylonischen II 131; P. als Zukunftsverkündiger II 129; ihre Heilsverkündigung II 129 f.; als autoritative Verkündiger der göttl. Offenbarung I 401; setzen den Monotheismus voraus II 11;

ihre Einzigartigkeit II 16 f.; P. als Mystiker II 125, 131 f.; Stellung zum Opfer II 104 f.; zur Politik II 122 f.; ihre konservative Stellung zur vorhandenen Religion II 127; das Bestreben zu reformieren II 11; Kampf gegen die abergläubische Wertung des Tempels II 105; ihre fortschrittl. Tendenz II 128 f.; ihre Wunder II 132; ihre Weissagungen II 133; ihre Schriftstellerei II 135 f.; Erhabenheit ihrer Schriften II 141; Messiasweissagungen II 143 f.; Geschichtsverkündigung II 144 f.; Reich-Gottes-Verkündigung II 145 ff.; Gebrauch der bildl. Darstellung II 147 f.; der Messias als Prophet II 153 f.; Gegner der P. II 125 f.; falsche P. II 126 f.
Proselythen II 54 f.
Prosimir I 585.
Prostitution, Dekadenzerscheinung der modernen Kultur I 458; religiöse I 468; ihr tiefster Grund III 526.
Protestantismus, Ursprung und Charakter III 325 ff.; Bruch mit der Entwicklung der kirchl. Lehre III 206 f.; Lehrentwicklung im P. III 210; Abfall vom Christentum III 330 ff.; Einfluß der staatl. Gewalt III 328 f.; seine Missionstätigkeit III 194 ff.; P. und Ursprung der neueren Kultur III 379 ff.; P. und Katholizismus in ihrer Kulturstellung III 366 ff.; insbesondere in Deutschland III 387 ff.; seine Kulturleistungen III 382 ff.; zunehmende Verweltlichung im P. III 383; Betonung des Individualismus und Subjektivismus III 383 f.; Stellung zum Mysterium I 142; zum religiösen Kult III 459; zum Verhältnis von Religion und Sittlichkeit III 463 f.; zur Kunst III 513 f.; zu den Hexenverfolgungen III 495; keine wahre Entwicklung im P. III 404; führende Geister des kath. Mittelalters und des P. III 377 ff.; Urteile von P. über die Frau III 521 f.; allmähliche Abkehr des modernen P. vom Übernatürlichen I 377 f.; konservativer und liberal. P. in ihrer Stellung zu Christus und zum Wesen des Christentums II 322 ff., 336 ff.; philos. Voraussetzungen des liberal. P. II 341 ff.; seine besondere historische Methode in der Beurteilung Jesu II 344 ff.; liberal. P. s. weiter moderne Theologie; freisinniger P. I 102 f.
Protoevangelium, Tatsache und Erklärung I 568 ff., 573; Jesus im P. I 568, II 525 f.
Prüfungsgebot Gottes im Paradiese I 558 f.; sein Grundgedanke I 559 ff., 565 f.; seine Übertretung durch die Stammeltern I 564 f.; Ähnlichkeit mit dem Primitialopfer der Naturvölker I 633 f.
Psalmen des A. T., ihre Erhabenheit II 139 f.
Pseudolemuride I 585.
Pseudomonismus I 182.
Psychologie der Offenbarung I 431 ff.; pathologische P. I 412; P. in der Aktualitätstheorie I 347 f.; psycholog. Theorie des Unterbewußtseins I 406 f.; ihre Kritik I 408 ff.
Psychologismus I 21.
Psychomonismus I 310; führt zum Solipsismus I 310 f.
Ptolemäus IV., ägyptischer König I 484.
Puluga, höchstes Wesen bei den Andamanesen I 633.
Pygmäenvölker, Bedeutung für die Lehre von der Abstammung des Menschen I 590 f.; für die Tatsache der geistigen Fähigkeit der ersten Menschen I 609 f.; Religion der P. I 619 f.; Familienleben I 637; kein Totemismus I 639; Wirtschaftsstufe I 641.
Pygmoiden I 586, 635.

Q.

Quellenbehandlung im Christentum, historisch-kritische I 23.

R.

Rabbinentum, Methode seiner Lehrtätigkeit II 245.
Radikalismus in der Religion, folgerichtige Konsequenz aus der liberalen Theologie II 358 ff.; sein Verhältnis zu dieser II 353 ff.; seine Hauptrichtungen in der Stellung zu Jesus II 356 ff., 358; Jesus als Schwärmer II 356; Jesus ohne geschichtl. Existenz II 356 f.; gebildet aus der Mythologie II 357 ff.; Beurteilung Pauli II 454.
Rassenverschiedenheiten, kein Beweis gegen die Einheit des Menschengeschlechts I 675 f.; ihre Bedeutung für die Kulturleistungen der Völker III 372.
Rationalismus, Begriff und Entwicklung aus dem Deismus I 422 f.; führt zum Pantheismus I 423 f.; zum radikalen Skeptizismus I 426 f.; seine anthropozentrische Tendenz I 425; seine Ähnlichkeit mit der griechischen Sophistik I 426; Stellung zur Autorität I 423; zur Geschichte II 325; R., theologischer I 23, 469; Reaktion gegen den extremen Dualismus der lutherischen Orthodoxie II 325; seine Bekämpfung des Geheimnisses I 135 f.; über Gottes Selbstverherrlichung I 326 f.; über das Selbstbewußtsein Jesu II 417 f.; seine Leugnung des Wunders II 467 f.; ist ein Feind des Missionsgedankens III 195; führt zum Unglauben III 331 ff.; anerkennt nicht die göttl. Offenbarung I 430, 452, III 210; seine Widerlegung I 425 ff.; er ist unwahr in seinem Prinzip I 425 f.; verderblich in seinen Konsequenzen I 426 f.
Raum, seine Objektivität I 33 f.
Realismus, extremer in der Philosophie I 15; Begründung des wahren erkenntnistheoretischen I 34 ff., 36 f.; seine positive Vertiefung I 37 ff.; extremer in der Kunst III 504 f.; als Vertreter des Nachahmungsprinzips in der Kunst III 505; seine Fortentwicklung im Impressionismus III 507 f.; Zurückführung auf ein gesundes Maß durch die christl. Anschauung III 506 f.
Recht, begründet im Sittlichen I 274; Idee des R. 276; Humanität des R. im A. T. II 85 f.; Verhältnis von R. und Religion im A. T. II 105 f.; oriental. Quellen zum jüd. R. II 106 f.; Erhabenheit des R. im A. T. II 107 f.; Unvollkommenheiten des R. im A. T. II 109; Spuren des Völkerrechtes im A. T. II 108; R. als Stütze des zukünftigen Gottesreiches nach dem A. T. II 149; Durchdringung von Macht und R. im Staate III 553 ff.
Redemptoristen III 226.
Redequelle der synoptischen Evangel., Gründe für die Hypothese II 234; ungelöste Fragen II 236; Schwierigkeiten II 237 ff.; Erklärungsversuch II 236 f.; ihre geschichtl. Zuverlässigkeit in den Augen der Kritik II 245 f.; mündliche Überlieferung der Worte II 246 ff.; Aufzeichnung II 248 ff.
Reform in der Kirche im 11. und 12. Jahrh. III 230 f.; im 16. Jahrh. III 233 f., 271 f., 329 f.; falsche R.-Bestrebungen III 325 ff.; R. der Ehemoral III 525 ff.; R. des sozialen Lebens III 538 ff.
Reformation, ihre Ursache und ihre Bedeutung für die gegenwärtige religiöse Lage I 17; s. Protestantismus.
Regierung der Welt, Begriff I 335 f.; Nachweis aus Schrift und Ver-

nunft I 336 f.; Wert für die Menschen I 337 ff.; offenbart sich in der Geschichte I 441 f.; Lehre des A. T. über die R. d. W. II 45; ethische Konsequenzen nach dem A. T. II 45 f.; Einwendungen gegen die göttl. R. d. W., Vorsehung und Übel I 337 ff.
Regierungsgewalt der Kirche, von Jesus begründet III 32 ff.
Regularkleriker III 223 ff.
Reich Gottes, Universalismus II 53 f., 145 f.; Art und Bedeutung nach den prophetischen Bildern II 147 f.; Beschaffenheit nach den Verheißungen der Propheten II 148 f.; seine Diesseitigkeit und Jenseitigkeit nach dem A. T. II 150; der Messias als Bringer des Gottesreiches II 150 f.; Stellung Jesu im R. G. nach seinen eigenen Worten II 427 ff.; R. G. in der Weissagung vom Weltende II 533 ff.; das Ideal des R. G. in der Lehre Jesu II 565; die Zeitgenossen Jesu über das R. G. und Jesu Stellung dazu III 6 ff.; das R. G. im Munde Jesu III 8 ff.; R. G. und die messianische Gemeinde Jesu III 12 ff.; das R. G. und die Grundlagen des Judentums III 14 f.; Überleitung des R. G. zur Kirche III 15 ff.; Universalismus der R.-G.-Predigt Jesu III 19 ff.; Unjüdisches in der Urkirche Jerusalems III 26 f.
Reichsdeputationshauptschluß, seine Bedeutung für die Kulturstellung der Konfessionen in Deutschland III 390 f.
Relativismus I 178; R. und Modernismus I 414.
Religion, Wesen I 1 ff.; Grundlagen I 365; unbedingte Notwendigkeit der Unfehlbarkeit für eine Weltreligion III 101 ff., 144 f.; Jesu Werk die vollkommenste und absolute R. II 560 ff.; R. als soziale Erscheinung I 445; als Organismus I 5 ff.; ihre organische Vermittelung I 545; Selbständigkeit gegenüber dem Sittlichen I 2 ff.; R. als rechte Verbindung von Gefühl und Vernunft I 2, 97 f.; R. und Erkenntnis I 4 f.; und der moderne Mensch I 12 f.; und Geschichte III 450 ff.; Möglichkeit der natürl. R. I 543; Tatsache der übernatürl. R. I 544; Inhalt der R. bei den ältesten Naturvölkern I 617 ff.; R. bei den ältesten semitischen und babyl. Völkern I 667; ihr Zusammenhang mit Moral bei den ältesten Völkern I 618; alttestamentl. R. s. unter A.; Kultur nicht Maß und Ziel der R. III 357 ff.; Verbindung von R. und Kultur in der Kirche III 359 ff.; Segnung und Weihe der Kultur durch die R. III 363 ff.; R. als Höhepunkt aller Kultur III 448 f.; Einfluß der R. auf die Kultur durch die Kirche III 237 ff.; auf das soziale Leben I 158, 446 f., III 239 ff., 550 f.; ihr Wert für die Autorität III 432 ff.; Wert ihres metaphysischen Gehaltes III 449 f.; R. als besondere Tugend III 458 ff.; Verbindung von R. und Sittlichkeit in der kath. Kirche III 462 ff.; Theorien über den Ursprung der R. I 612 ff., 406 ff.; ihre gemeinsame Grundlage I 612 f.; Stellung der R. in der dialektischen Philosophie II 329 ff.; Forderung der Weiterbildung der R. durch den Monismus I 167 f.
Religionsgeschichte, alttestamentl., ihre Aufgabe II 115; religionsg. Erklärungsversuche des Sondergutes bei Matthäus II 254 ff.
Religionsphilosophie, Folgen der modernen R. für die Autorität III 431 f.; ihre übermäßige Betonung der Mystik III 453 ff.
Religionspsychologie I 432.
Religionsstatistik III 196.

Religionsstifter, Kriterien ihrer göttl. Sendung I 473 ff.
Religionssysteme, astralmythologische I 684 ff.
Religionsvergleichung in der Erklärung des A. T. II 4, 116 ff.; erklärt nicht den Ursprung der urchristl. Christologie II 402 ff.; liberale R. zum Sohn Gottes bei Paulus II 457 f.; Widerlegung II 458 f.; zur wahren Menschheit Christi II 459 f.; Kritik dieser Ansicht II 460 f.; R. zu den Evang. und Wundern Jesu II 478 ff.; zur Auferstehung Jesu II 494 f.; zur Primatialstelle III 41.
Religionswissenschaft, ihr Charakter I 23 f.
Renaissance, Einfluß auf das kirchl.-sittl. Leben III 232 f., 270 ff.; s. Humanismus.
Ritterorden, hervorgegangen aus den Kreuzzügen III 267 f.
Rom, feindl. Haltung des röm. Reiches der Kirche gegenüber III 172 f.; der allmähliche Sieg der Kirche und ihre Verbindung mit dem röm. Staat III 185 f.; Bekämpfung der Häresie im christl. Römerreiche III 306 ff.; röm. Kirche und röm. Bischof in der ältesten Zeit III 46; Einfluß R. in der alten Kirche III 46 ff.; die Macht des röm. Bischofs schon im 1. Jahrh. anerkannt III 79 ff.; der monarchische Episkopat in R. im 2. Jahrh. III 95 ff.; seine Machtstellung im 4., 5. und 6. Jahrh. III 141 ff.
Rückständigkeit s. Inferiorität.

S.

Sabbatsheiligung in der Religion des A. T. II 92 f.
Sachkenntnis, wesentl. Moment für den Geschichtsschreiber II 188 f.
Sachkritik als Methode zur Prüfung der Geschichtlichkeit der bibl. Uroffenbarung I 575 f.
Sadduzäer, ihre Stellung zu den Messiashoffnungen II 162 f.
Sakramente bei den Kirchenvätern III 204; urchristl. Auffassung ihrer Wirksamkeit III 65 ff.; grundlegender Unterschied zwischen S. und heidnischen Mysterien III 71 ff., 180 f.
Säkularisation, hemmender Einfluß auf die kulturelle Entwicklung III 373; als Ursache kultureller Rückständigkeit der Katholiken III 391 f.
Salesianer III 226.
Salmanassar I. I 649.
Samaritaner, ihre Messiashoffnungen II 165.
Sanktion, wesentl. Moment einer guten Ethik I 466 f.
Scheinhypothese in der Leben-Jesu-Forschung II 328 f.; über die Auferstehung Jesu II 492.
Scheinwunder, kein Beweis gegen die Erkennbarkeit des Wunders I 511 ff.
Scheol im A. T. als Beweis für den Glauben an eine Fortdauer der Seele II 80; Scheolvorstellung als Keim für die Entwicklung der Eschatologie II 81 f.
Schimpanse I 583.
Schisma, griechisches III 317 ff.; sein besonderer Charakter III 322 ff.; Bemühungen der Päpste um Wiedervereinigung III 324.
Schlange in der Versuchungsgeschichte I 566 f.; Doppelsinn der Schlangennatur I 568.
Scholastik, Bedeutung für die kirchl. Lehrentwicklung III 204 f.; ihre Blütezeit III 284 f.; Förderung durch die Kirche III 285 ff.;

philosophische Grundsätze I 13 ff.; leugnet nicht die Entwicklung in der Natur I 383 f.; benutzte schon die psychologische Methode I 383 f.; das Übernatürliche in der Sch. I 385; ihre Auffassung von der Persönlichkeit III 417 f.; Beurteilung der Sch. in der modernen Zeit I 12 f.; Sch. und moderne Naturwissenschaft III 491.
Schön, das Wesen des Sch. III 499 f., 506; seine objektive und subjektive Seite III 501; Verhältnis zur Kunst III 498 f., 501 f.; zur Natur III 501, 502; Schönheitstrieb im Menschen I 454 f.
Schöpfung, Ursprung und Bedeutung der Sch.-Idee I 315 f., II 42; Begriff I 316 f.; kein dunkler Begriff I 322 f.; Sch. von der Vernunft gefordert I 317 ff.; durch die Weltordnung bewiesen I 318 f.; Bedeutung der Sch.-Lehre für den Menschen I 319; für die Erkenntnis Gottes I 320 ff.; für die Erkenntnis der Welt I 320 f.; für das christl. Tugendleben I 322; Sch. der ersten Menschen nach dem bibl. Bericht I 594 ff.; Auffassung der ältesten Exegeten I 595 f.; Entscheidung der Bibelkommission I 596 f.; Widerlegung von Einwänden I 322 ff.; zerreißt nicht den Zusammenhang zwischen Gott und Welt I 323 f.; aus der organischen Entwicklung gefordert I 329 f.; ihr Endzweck I 324 ff.; Sch. und Entwicklung I 329 ff., 334; Schöpfungsgedanke als Grundlage der Wertschätzung weltl. Kultur III 360 f.; über alttestamentl. Auffassung s. unter A.
Schöpfungsbericht, verschiedene Auffassung unter den Gelehrten I 546 f.; keine Auffassung mit völliger Gewißheit I 547; seine grundlegenden Gedanken I 547 f., II 39 f.; in seiner Erklärung Verschiedenheit, nicht Gegensatz I 598 ff., 601 f.
Schrift, Hl., s. Bibel.
Schriftgelehrte und jüd. Gesetz II 57.
Schriftstellerei der Propheten des A. T. II 135 f.
Schule s. Volksbildung.
Seele, ihre Substantialität I 347 ff.; Geistigkeit I 352 ff.; Willensfreiheit I 356 ff.; Unsterblichkeit I 361 ff.; S. und Gehirn I 253 f.; s. auch Geist.
Seelenvogel I 639 f.
Seelsorge, Notwendigkeit ihrer Anpassung an die Zeitverhältnisse III 412; S. und Moralpädagogik III 469 ff.
Sein, absolutes I 297 f.; seine Zerstörung beim Monismus I 302 f.
Selbständigkeit der Person I 297, III 413 ff.; des Staates III 560 ff.
Selbstbesinnung, Vorzug und Gefahr III 419.
Selbstbestimmung, charakteristischer Zug der modernen Persönlichkeit III 414; gewinnt ihren Wert durch Beziehung auf ein höheres Wesen III 421 ff.; S. der Persönlichkeit bei den ersten Menschen I 672.
Selbstbewußtsein als Ausgangspunkt des Denkens I 37 f.; beweist die Schöpfung I 319; die Willensfreiheit I 357 f.; S. mit Monismus unvereinbar I 312; s. auch Bewußtsein.
Selbstbewußtsein Jesu, seine Bedeutung für den Christusglauben II 363 f., 367 f.; S. J. als des Messias und die Beurteilung der liberal. Theologie II 368 ff.; Beweis des messianischen S. J. II 373 ff.; S. J. von seiner wesentl. Gottessohnschaft und die Stellung der liberal. Theologie II 390 ff.; göttl. S. J. bei den Synoptikern II 293 f., 408 ff.; Beweis dafür II 411 ff.; S. J. von seinem einzig-

artigen Sohnesverhältnis zu Gott II 411 ff.; S. J. in seinem ersten Wort II 413 f.; in der Stelle Mark. 13, 32, II 415; bei der Frage nach dem Herrn Davids II 415 f.; in der Parabel von den bösen Winzern II 417; in der „johanneischen Stelle" bei den Synoptikern II 218 ff.; vor dem Hohen Rat II 422 ff.; beim Bekenntnis Petri II 426 f.; in der Frage seiner Stellung zum Reiche Gottes II 427 ff.; S. J. als Norm der Sittlichkeit II 431 ff.; als Sündenheiland II 433; das S. der eigenen Sündenlosigkeit II 540 ff.; S. J. als Erlöser der Welt II 433 f.; als Richter der Welt II 434; S. J. beim letzten Abendmahl II 434 ff.; in seinem Programmwort für die Kirche II 437; im Johannesevangelium II 438 ff.; keine Entwicklung des S. J. II 414 f.; kein Riß II 428; die Einzigartigkeit des S. J. II 462 ff.

Selbsteinkehr, ihre Bedeutung für das Leben I 454 f.

Selbstliebe im modernen Persönlichkeitsbegriff III 414 f.; Kritik III 419.

Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Jüngern III 4 ff.; S. Gottes als Zweck des Wunders I 494.

Selbstverleugnung III 362 f.; S. bildet die sittl. Persönlichkeit I 157 f.; christl. Selbstverleugnung im Gegensatz zur modernen Persönlichkeitspflege III 415, 422 f.

Selektionstheorie Darwins, Begriff und Widerlegung I 331 ff.

Seligkeit der ungetauften Kinder I 391; rein natürliche unmöglich I 453.

Semang-Pygmäen I 609.

Semiten, semitische Urzeit und ihr Verhältnis zur bibl. Urgeschichte I 667 ff.

Sechstagewerk, sein Glaubenskern II 39 f.

Semitistik I 679.

Sinneswahrnehmung, ihre Objektivität I 33, 256.

Sittengesetz, Allgemeinheit I 266 f.; begründet im menschl. Gewissen und in der Religion I 267 ff., III 551; seine unbestechl. Macht über den Menschen I 269 f.; S. fordert das Dasein eines höchsten Gutes I 271 f.; fordert ein höchstes Ziel I 273 f.; das S. als soziale Bindegewalt I 273 f.; S. ist unlösbar von seiner Sanktion I 276 f.; fordert Gottes Dasein I 278; ist kein Entwicklungsprodukt I 280; höchstes Ziel des S. nicht die Erhöhung des Typus Mensch I 280 f.; nicht seine Wohlfahrt I 281 f.; nicht ein unpersönl. Abstraktum I 282 f.; sondern der Mensch als Gotteskind I 279; S. aufgehoben im monistischen Absoluten I 312 f.; Früchte des christkath. S. III 471 ff.; wahre Erprobung des S. im sozialen Leben III 473 f.; Notwendigkeit sittl. Normen im Eheleben III 526 f.; seine Geltung im Wirtschaftsleben III 545 ff.; im Volkstum III 570 f.

Sittliches Bewußtsein, allgemein menschlich I 266 f.; begründet im menschl. Gewissen I 267 f.; verankert im religiösen Bewußtsein I 268 f.; ist Naturanlage im Menschen I 272 f.; 278.

Sittlichkeit, Prinzip der S. nicht Kulturfortschritt I 281 f., 466; nicht Nützlichkeit III 465; nicht Wohlfahrt der Gesellschaft III 465; nicht die menschl. Gattung III 465 f.; sondern die Ehre Gottes III 466 f.; Jesus als Norm der S. II 431 f.; Notwendigkeit einer sittl. Erneuerung III 430 f.; Forderung einer religiösen Grund-

lage der S. III 431 f.; moderne Begründung der S. ohne Gott unzulänglich III 464; autonome S. bei Kant I 72 ff.; theonome im A. T. II 58, 74 f.; Höhe und Unvollkommenheit des sittl. Standpunktes im A. T. II 83 f.; ihr Verhältnis zum alttestamentl. Kultus II 97 f.; Verwirklichung ihrer Ideale im Gottesreiche nach dem A. T. II 149; S. bei Naturvölkern I 611; sittl. Kraft des Christentums in der Urzeit III 182 ff.; Bedeutung der Kirche für die sittl. Erneuerung der Völker III 230 f., 233 f., 235; für die Erhaltung der S. der Außenstehenden III 352; Fortschritt und Beharrung im sittl. Leben III 401 ff.; Verbindung von Religion und S. in der kath. Kirche III 462 ff.; Stellung der übrigen Konfessionen zu dieser Verbindung III 462 f.; sittl. Mängel bei Christen und Tugenden bei Ungläubigen III 471 ff.; Statistik der S. III 474 ff.; Erprobung der kath. Moral in Familie, Gemeinde und Ordensleben III 476 ff.; ihr Wert beurteilt nach den Heiligen der Kirche III 478 ff.; S. und Kunst III 510 ff.; Verwandtschaft beider III 510, 511 f.; das Überragen der S. an Wert über die Kunst III 510 f.

Skelettreste, prähistorische des Menschen I 588 f.

Skeptizismus, sein psycholog. Ursprung zu Beginn des 18. Jahrh. I 328 f.; methodischer als Durchgangsstadium zur Wahrheit I 146 f.; auch auf dem Glaubensgebiet berechtigt I 148 ff.; radikaler S. als Folge des subjektiven Idealismus I 31; des Rationalismus I 426 f.; S. kennt keinen Fortschritt III 396; hoffnungsloser S. führt zur sittl. Verzweiflung I 156.

Sklaverei, grundsätzliche Beseitigung durch das Gebot der Nächstenliebe III 241; kein Versuch der gewaltsamen Umgestaltung seitens der Kirche III 242 ff.

Skotizismus I 394.

Sohnesverhältnis, einzigartiges S. Jesu zu Gott II 411 ff.; ausgedrückt durch sein erstes Wort II 413 ff.; in der Stelle Mark. 13, 32 II 415; in der Parabel von den bösen Winzern II 417 f.; in der „johanneischen Stelle" bei den Synoptikern II 418 ff.

Solidarismus im Wirtschafts- und Staatsleben III 538 ff.

Solipsismus I 21; als Folge des Psychomonismus I 310 f.

Somasker III 248 f.

Somnambulismus I 407.

Sondergut in den Evang. bei Matthäus und Lukas, geschichtl. Wert II 250 ff.; religionsgeschichtl. Erklärungsversuche II 254 ff.

Sonnenmythologie, Verfallserscheinung in der Religion I 687 ff.; im Totemismus I 687 f.; ihre 3 Themen I 687.

Sophistik, antike, ihre Ähnlichkeit mit Strömungen der heutigen Zeit I 426 f.

Sozial, Fortschritt und Dauer im s. Leben III 401 ff.; Wichtigkeit des s. Lebens III 533 f.; Individualismus im s. Leben III 534 ff.; christl.-s. Gesinnung und Reform III 538 ff.; Notwendigkeit s. Tugenden und Kräfte im Wirtschaftsleben III 548 ff.; Bedeutung der Religion für das s. Leben III 550 f.; s. Charakter der Offenbarung, des Glaubens und des Kultus I 445 f.; des Meßopfers I 446 f.; der Tradition I 447 f.; s. Bindung durch die Autorität I 448 ff.; Bedeutung der Kirche für die s. Entwicklung der Völker III 239 f., 272 f.; Urkirche und s. Unterschiede III 241 ff.;

das s. Leben und die Kirche III 534 ff.; die s. Gegensätze und die Kirche III 275 ff.
Sozialdemokratie als Dekadenzerscheinung der modernen Kultur I 458; ihre ungünstige Beeinflussung der Ehemoral III 526.
Sozialismus, Gründe für seine Entstehung III 275 ff., 536 f.; S. im Wirtschafts- und Staatsleben III 536 ff., 543 f.; seine Undurchführbarkeit im Wirtschaftsleben III 543; religiöser S. im A. T. II 61 f.
Sozinianismus, rationalistischer I 377.
Soziologie I 176.
Speise- und Reinheitsgesetze im A. T., ihre Herkunft und ihr religiöser Inhalt II 94 f.; ihr erzieherischer Wert II 95 f.; ihre Gefahr II 96.
Spiritismus I 407; noch ungeklärt I 408; nicht zu vergleichen mit göttl. Offenbarungen I 412 f.
Sprache des Urmenschen I 606 f.; Entstehung I 520 ff., 625 ff.; Theorien über den Ursprung der Spr. I 626 f.; Vorbedingung der Spr.-Schöpfung I 627 f.; Ursprache I 628 f.; Einheit des Ursprungs der Spr. I 676 f.
Sprachforschung, vergleichende I 677 ff.
Staat, Begriff und Zweck III 553 ff.; Wert und Ursprung des St. im Urteil der Kirche III 557 ff.; Entstehung des St. durch Vertrag III 559; der St. als „Werk des Bösen" III 560; Selbständigkeit des St. III 560 ff.; St. und Volkstum III 567 ff.; Verbindung des St. mit der Kirche seit Konstantin III 186; Verhältnis von St. und Gesellschaft III 557; von St. und Kirche III 560 ff.; im Mittelalter III 261 ff.; die Kirche und das St.-Leben III 552 ff.; staatl. Toleranz und Kirche III 562 ff.; Stellung des christl. römischen St. zur Häresie III 306 f.; Übermacht des St. im Protestantismus III 328 f.
Stadt, ihre Kulturbedeutung unter dem Einfluß von Katholizismus und Protestantismus III 381 f.; Grund für das Überwiegen des Protestantismus in vielen St. Deutschlands III 388.
Stammeltern, ihre Bedeutung für die Menschheit I 670 ff.
Statistik der verschiedenen Religionen und christl. Bekenntnisse III 196; St. der Sittlichkeit III 474 ff.
Stoizismus I 95; Stellung zum Selbstmord I 338; sein Gegensatz zum israelitischen Vorsehungsglauben II 46.
Styliten III 219.
Subjektivismus in der Religion I 17 ff.; radikaler und gemäßigter I 480; als Folge der Gefühlsreligion I 416; bei den Reformatoren des 16. Jahrh. III 326 ff., 384; S. in der Kunst III 504, 505 f., 508 ff.
Substanz, die all-eine S. des Monismus in ihrer verschiedenen Auffassung I 187 f.; S.-Gesetz Häckels I 202; S.-Begriff in der aristotelisch-scholastischen Philosophie I 348.
Substantialität der Seele I 347 ff.; kein leerer Begriff I 351; nicht weggeleugnet durch die Tatsache des Doppelich I 351 f.; S. d. S. bewiesen durch die Einheit des Bewußtseins I 348 ff.; durch Analyse der Verstandes- und Willenstätigkeiten I 350; durch die Kontinuität des realen „Ich" I 350 f.
Südostaustralier I 635, 609.

Sudanneger I 615.
Suggestion als medizinisches Heilmittel I 508 f.; erklärt nicht alle Krankenheilungen I 509 f.; nicht die Wunder Jesu II 469 ff.
Sühne, Idee der S. bei allen Völkern I 468.
Sumero-Akkadier I 667.
Sünde, Ursprung I 472; Idee der S. bei allen Völkern I 468; S.-Begriff im A. T. und bei den heidn. Völkern II 71; S.-Bewußtsein bei diesen Völkern II 72; Erbsünde im A. T. II 72; Befreiung von der S. im A. T. II 73; ihre Überwindung im Gottesreich nach dem A. T. II 150; S. Israels II 55 f.; S. und Vorsehung I 341 f.
Sündenlosigkeit Jesu II 538 ff.; anerkannt durch sein Selbstbewußtsein II 540 ff.; von seinen Feinden II 539; von seinen Freunden II 539 f.; im Lichte der modernen Kritik II 542 f.
Supernaturalismus der Evangelien I 377.
Surya, indogermanischer Sonnengott I 687.
Swedenborgianer III 330.
Syllabus Pius' IX. zum Staat III 566.
Symbolik des alttestamentl. Kultus II 100; des kath. Kultus III 452 f.; religiös. S. bei den Propheten II 147 f.; S. der Wunder Jesu II 485 f.
Symbolismus, modernistischer I 53 f.
Synkretismus III 71 ff.
Synoptische Evangelien, Verwandtschaft der drei ersten Evang. II 225; Verschiedenheiten II 226 f.; Beispiel für beides II 226 ff.; verschiedene Theorien zur Erklärung des Sachverhaltes II 228 ff.; Traditionshypothese II 228 f.; Benutzungshypothese II 229 ff.; Kombinationsversuch beider II 231; Hypothese eines Urevangeliums II 232; Fragmentenhypothese II 232; Zweiquellentheorie II 231 ff.; s. E. wollen Geschichte geben II 240 f.; Vertrautheit mit Zeit und Ort II 241 f.; geben keine Biographie Jesu, sondern berichten Heilstatsachen II 242 f.; apolog. Standpunkt zur Verteidigung der Geschichtlichkeit ihrer Angaben II 243; ihre Textüberlieferung II 257 ff.; ihre Geschichtserklärung in liberal-protestantischer Auffassung II 261 ff.; Verhältnis zum Johannesevangelium II 269 f.; gemeinsames mit diesen II 284 ff.; Verschiedenheiten II 286 ff.; Erklärung derselben II 289 ff.; die „johanneische Stelle" in den s. E. II 418 ff.; Einheit des s. und des johanneischen Jesusbildes II 293 ff., 303 f.; s. E. über die Gottheit Jesu II 293 f., 408 ff.; ihr Zeugnis über die Auferstehung Jesu II 498 f.; Gründe für die Verschiedenheit vom johanneischen Erzählungstyp II 296 ff.; Ursprung der s. Erzählungsart II 296 f.

T.

Tagesthema in der Sonnenmythologie I 687.
Taoismus II 102.
Tasmanier I 609, 635; einheitl. Natur ihrer Sprache I 678.
Taufe, nicht hergeleitet aus heidnischen Mysterien III 180 f.
Teleologie s. Zielstrebigkeit.
Teleologischer Gottesbeweis I 215 ff.; Grundgedanke I 215 ff.; Ausführung I 218 ff.; seine Vorzüge I 217.
Telepathie I 408.

Tempel zu Jerusalem als Weltmittelpunkt und Weltheiligtum II 55; seine Bedeutung in der Religion des A. T. II 105.
Temperament eines Volkes von Bedeutung für seine Kulturleistungen III 372.
Theismus hat allein den wahren Gottesbegriff I 300; Th. als wahrer Monismus I 305; kein extremer Dualismus I 305; seine Auffassung von der Natur I 378 f.; nur nach dem Th. Wunder denkbar I 495 ff.; Th. über das Verhältnis von Gott und Welt I 320 f.; Glaube an äußere Offenbarung und Wunder dem Th. wesentlich I 481.
Theodizee I 379; Wert einer geoffenbarten Th. I 461 ff.
Theologie, Anfänge III 198 ff.; Ausbildung bei den Kirchenvätern III 201 ff.; in der Scholastik III 204 ff., 284 f.; Th. seit dem 16. Jahrh. III 206; Aufgaben der heutigen kirchl. Th. III 208 f.; Verhältnis zur Philosophie III 290 ff., 295.
Theologie, moderne I 23; Christusbild in der m. Th. II 336 ff.; Dilemma in ihrer Christologie III 451 f.; ihre religions-philos. Voraussetzungen II 341 f.; ihre historische Methode II 343 ff.; Widerlegung ihrer Auffassung durch die Literarkritik II 346 ff.; durch das Entwicklungsgesetz II 350 ff.; ihr Verhältnis zum Radikalismus II 353 ff.; als Wegebereiterin der Leugnung der Existenz Jesu II 358 ff.; über das Messiasbewußtsein Jesu II 368 ff.; über den Titel Menschensohn als messianische Selbstbezeichnung Jesu II 377 ff.; Folgerung aus dieser Ansicht II 384; ihre Stellung zum Selbstbewußtsein Jesu von seiner wesentlichen Gottessohnschaft II 390 ff.; Widerlegung dieser Ansicht II 393 ff.; zur „johanneischen Stelle" II 421 f.; zur Messiasfrage vor dem Hohen Rat II 425 f.; zur paulinischen Christologie II 451 ff.; zu den Wundern Jesu II 467 ff., 483 ff., 489 f.; zur Auferstehung Jesu II 491 ff., 515 ff.; zu den Weissagungen überhaupt II 263; zu den Weissagungen Jesu II 529 f., 531 ff.; zu der Tatsache der Kirchengründung III 179 ff.; zur Entwicklung der päpstl. Macht im Mittelalter III 187; zur Dogmengeschichte III 201; Freiheit in der m. Th. III 434 ff.; sie kann nur Diesseitsreligion sein II 342.
Theophanien, alttestamentl., mit Gottesbegriff vereinbar II 29.
Theorien über den Ursprung der Religion, ihre gemeinsame Grundlage I 612 f.; naturmythologische I 613; Th. der Entwicklung I 613; manistische I 613 f.; animistische I 614; Totemismus I 614; panbabylonistische I 614; Zaubertheorie I 614 f.; Theorie von Andrew Lang I 615; ingeniöse Th. I 615 f.; Th. über den Ursprung der Sprache I 626 f.; von den Kulturkreisen I 686 f.; über das urchristl. Apostolat III 28 f.; über die Entstehung des christl. Priestertums III 60 f.
Theosophie, Folge der Gefühlstheorie I 87 f.; Th. und Unsterblichkeitsgedanke I 364.
Therapie I 513.
Thomismus I 396.
Textkritik als Methode zur Prüfung der Geschichtlichkeit der bibl. Uroffenbarung I 575 f.
Textüberlieferung der synoptischen Evang. II 258 ff.; ihre Treue II 257 f.; zum Markusschluß II 259 f.; zur Primatialstelle II 260 f.; T. des Johannesevang. und Gründe für ihre Güte II 299, 303 f.

Tier, Vergleich mit Mensch, kein Fortschritt I 354; wohl Empfindungen und Gefühle I 355; keine geistige Erkenntnis I 355; kein Sprachvermögen I 355 f.; kräftigerer Körper I 356.
Tigris I 649 f.
Toleranz, staatl. T. und Kirche III 592 ff.
Totemismus I 613; Begriff I 614, 638; kein T. im Schöpfungsbericht I 638 f.; Verhältnis zum Sonnenmythus I 687.
Tradition s. Überlieferung.
Traditionalismus I 171, 452.
Traditionstheorie in der synoptischen Frage II 228 f.; ihre Mängel II 229; Versuch der Verbindung mit der Benutzungshypothese II 231.
Transzendenz des Übernatürlichen I 384, 390 ff.; zu tiefst begründet im Glückseligkeitsziel I 390 f.; Versuch ihrer Verdrängung in der Gegenwart I 424.
Traum als Offenbarungsform I 432 f., II 17 f.
Trennung von Staat und Kirche, Nachteile für die religiöse Bevölkerung III 373.
Treue Gottes nach dem A. T. II 37.
Tridentinum, seine Bedeutung für die Reform der Kirche III 329.
Trinitarier III 247.
Trinität als feste Glaubensanschauung in der alten Kirche III 199 f.; Streitigkeiten über die T. III 200.
Tugenden Jesu, ihre Einheit und Fülle II 543 ff.
Türkenkriege und Papsttum III 268.
Typen der Offenbarung I 443 f.

U.

Übel in der Welt, grundsätzl. Beurteilung vom theistischen Standpunkt aus I 339 f.; das physische Ü. I 340 f.; sein Zweck I 342 f.; das moralische Übel, Möglichkeit und Bedeutung im Weltplan I 341 f.; Größe und Umfang ein Geheimnis I 345; Ü. nach alttestamentl. Auffassung II 71 f.
Überlieferung, Wortbedeutung III 114 ff.; Begriff und Wahrheitserweis der historischen Ü. III 120 f.; Begriff und Wahrheitsgehalt der dogmatischen Ü. III 122 f.; letztere nicht auf geschichtl. Quellen, sondern auf das unfehlbare Lehramt gestützt III 122 f.; Ü. als selbständige Erkenntnisquelle neben der Bibel III 116 f.; ihre Treue gegenüber der Lehre der Apostel III 118 ff.; Bedeutung der Ü. für die Religion I 6, 22, 108 f.; für den gesunden Konservatismus I 447 f.; für die Offenbarungsreligion I 447 f.; der Ü. der semitischen Stämme für die Bibel I 667 ff.; ihre Stellung in der alttestamentl. Religion II 11; Ü. und synoptische Evang. II 257 ff.; zur Verfasserfrage des vierten Evang. II 276 ff.; ihr Stoffreichtum für das Selbstbewußtsein Jesu II 408 ff.; Wertschätzung der Ü. als Glaubensquelle III 108 ff., 116 f.; Geltung des lebendigen Apostelwortes daselbst III 113 f.; alte Ü. bei Klemens von Alex., Papias und Irenäus III 123 f.; Überspannung des Prinzips der Ü. III 494 f.
Übernatürlich, Wesen I 384 f.; Arten I 385 ff.; Christus das Zentrum des Ü. I 387; höchster Gipfel des Ü. in unmittelbarer Gottanschauung I 392; seine Transzendenz I 384, 390; und Immanenz I 384;

mangelhafte Betonung der Immanenz bei den Skotisten I 394; seine innere Berechtigung I 390 ff.; Ü. nicht gleich übersinnlich I 379 f.; Ü. und Natur harmonisch geordnet im Christentum I 7 f.; allmähl. Abkehr vom Ü. im Protestantismus I 377 f.; seine Leugnung im Naturalismus und Modernismus I 389 f.; Scheu vor dem Ü. in der rationalistischen Theologie II 328 f., 331 ff.
Übernatürliche Ordnung, Wesen und Tatsächlichkeit I 387 ff.; ihr Ziel I 392; obligatorischer Charakter I 392 f.
Übersinnliches, Erkenntnis desselben I 48 f.
Überweltlichkeit Gottes nach dem A. T. II 26.
Unabbildbarkeit Gottes nach dem A. T. II 28.
Unendlichkeit keine bewirkende Ursache I 209 f.
Unfehlbarkeit, Begriff I 110, III 102 f.; Jesu Anspruch auf U. III 103 f.; Anspruch der Apostel auf U. III 104 ff.; U. von Jesus dem hl. Petrus zugesichert III 37 ff.; unzertrennlicher Zusammenhang der U. mit der geoffenbarten Weltreligion III 101 ff., 144 f.; die kath. Kirche muß U. beanspruchen III 107 ff.; Träger der U. in der alten Kirche III 129 ff.; Urkirche und päpstl. U. III 131 ff.; U. ist an das Amt geknüpft, nicht an die Person II 133 f.; historische Schwierigkeiten in der Frage der U. III 134; Abgrenzung der unfehlbaren Entscheidung in der Bulle „Unam sanctam" III 137 f.; Gegenstand unfehlbarer Entscheidungen I 110 f.
Ungulaten I 585.
Union, hypostatische in Christus I 386 f.
Universalismus Isarels II 24 ff., 53 f.; des Messiasreiches II 145 f.; in der Predigt Jesu III 19 ff.; universal. Gedanke im Judentum III 23 f.; U. des kath. Christentums III 574 f.
Universitäten, Entstehung und Ausbreitung im Mittelalter III 284 ff., 485; U. als Beweis für die Harmonie von Religion und Bildung im Christentum III 484 f.
Unmöglichkeit, moralische I 453.
Unsittliches in der Kunst III 511 f.
Unsterblichkeit als Belohnung für die ersten Menschen I 560 f.; U. der Seele, Beweis aus dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen I 361; aus der Geistigkeit der Seele I 362; aus ihrer Anlage für die Wahrheit und das höchste Gut I 362 ff.; U.-Gedanke bei einigen neueren Philosophen I 364 f.
Unterbewußtseinstheorie in der Religion I 390, 406; Kritik der zum Beweise vorgelegten Einzelerscheinungen I 88 ff.; U. zur Erklärung der Gnade I 407 f.; aller okkulten Vorgänge I 406 f.; des Wunders I 510 f.; psycholog. Kritik I 408 ff.; U. nur Hypothese und nicht bewiesen I 408 f.; keine Fortsetzung des bewußten „Ich" I 409; mögliche Erklärung I 409; theolog. Kritik I 411 ff.; genügt nicht allein zur Erklärung der göttl. Offenbarung I 411 ff.; Annahme des mystischen Charakters I 410 f.; führt zum Pantheismus I 410, 412; zum falschen Persönlichkeitsbegriff I 410; überwindet nicht den Deismus I 412; ihre Stellung zur Persönlichkeit Jesu I 413.
Urkirche, ihre Lebensformen III 175 ff.; Strenge des relig.-sittl. Lebens III 177; werktätige Liebesübung III 183; Jungfräulichkeit in der U. III 184; ihre Stellung zur Häresie III 305 f.; zur Frage nach der Gottheit Jesu II 393 ff.; ihr Glaube an den Erlösungs-

tod Jesu II 398 ff.; keine Umbildung der Person Jesu in der U. II 265 f.; keine Umbildung seiner Lehre II 400 ff.; die Christologie der U. nicht von heidn. Volksreligionen abhängig II 402; Übereinstimmung mit der Christologie Pauli II 455 ff.; U. hat nicht den Auferstehungsgedanken geschaffen II 519; das Unjüdische in der U. III 26 f.; der Charakter urchristl. Dienstleistung III 50 f.; Begriff der Kirche in der Urgemeinde III 51 f.; Begriff der urchristl. Charismen III 52 f.; Verfassung der U. III 53 f.; das Vorsteheramt als bleibendes von Gott gewollt III 55 ff.; U. und Kirchenrecht III 57 ff.; kein Widerspruch zwischen charismatischer Kirche und Recht III 57; U. und Priesteramt III 59 f.; Vorsteherschaft der Apostel und ihre ersten Nachfolger III 78 ff.; Presbyter als Vorsteher III 81 ff., 87 ff.; die Anfänge fester Regierungsformen III 87 ff.; Stellung der U. zum Apostel- und Predigeramt im weiteren Sinne III 81, 89 (s. auch Note 5); zum Zungenreden und der freien Verkündigung III 83 ff., 89 (s. auch Note 5); Ausbau der Verfassung III 89 ff.; Verfassung im 2. Jahrh. III 93 ff.; Rechte der urchristl. Gemeinden III 97 ff. (s. auch Note 1); die U. als Hüterin unveränderlicher Glaubenswahrheit III 108 ff.; Bibel und Überlieferung in der U. III 112 ff.; Reinerhaltung des Glaubens III 118 ff.; Träger des unfehlbaren Lehramtes nach dem Glauben der U. III 129 ff.; U. und päpstl. Unfehlbarkeit III 131 ff.; Weiterbildung der U. zur Kirche III 178 ff.

Uroffenbarung, Entfaltung im A. T. I 541 f.; ihr Charakter I 545; U. im Schöpfungsbericht I 546 ff.; in dem Bericht über die Erschaffung Evas I 552 ff.; Erhabenheit der bibl. U. über die Mythen anderer Völker I 556, 565; ihr formaler Charakter I 457 f.; U. in der Versuchungsgeschichte I 565 f.; im Protoevangelium I 568; in den Strafen Gottes I 570 f.; Umfang und wesentl. Punkte der U. I 571 f.; U. erhebt den Menschen zum Übernatürlichen I 572 f.; U. über Trinität und Menschwerdung I 573, 621; Frage nach der Geschichtlichkeit der bibl. U. I 575 ff.; Aufnahmefähigkeit des Menschen für die U. nach der Prähistorik I 604 ff.; nach der Ethnologie I 607 ff.; nach der Bibel I 621 ff., 630; Beweis für ihre Geschichtlichkeit aus den religiösen Verhältnissen der Urvölker I 632 ff.; aus den soziologischen Verhältnissen I 635 ff.; aus den wirtschaftl. Verhältnissen I 640 ff.; ihre Geschichtlichkeit nicht widerlegt durch die Wellhausensche Theorie I 643 ff.; nicht durch die assyriolog. Angriffe I 645 ff.; nicht durch die folkloristische Erklärung Gunkels I 659; Bedeutung der hamitischen Völker für die U. I 666 ff.; Abfall von der U. I 681 ff.

Ursache kann nicht durch Ewigkeit ersetzt werden I 209.

Ursachenbeweis, logischer Aufbau I 194 f.; Ausführung I 196 ff.

Ursächlichkeit Gesetz der U. I 49, 192; das Forschen des Menschen nach U. I 188 f.; U. allgemein in der Welt I 52, 194 f.; Bedingtheit der U. in der Welt I 195; Erklärung der U. fordert eine höchste Ursache I 195; Laplace über U. I 196; Verhältnis der U. zur Teleologie I 227; U. schließt mechanische Naturbetrachtung nicht aus I 231 ff.; beweist nichts gegen Willensfreiheit I 359.

Ursprache I 628 f.

Urteil bei Kant I 44; U. gemessen an den logischen Grundsätzen I 353 f.

Urvölker, Beziehung zur Urgeschichte der Bibel und ihre relig. Verhältnisse I 632 ff.; soziologische Verhältnisse I 635 ff.; wirtschaftl. Verhältnisse I 640 ff.; semitische U. I 669; hamitische U. 669 f.
Urzeugung, als Postulat I 240 f.; unbekannt in der Erfahrung I 241; ihre Unmöglichkeit I 241 ff.; Unmöglichkeit nicht umgangen durch Annahme vieler Entwicklungsstufen I 245.

V.

Vatikanum über die Erkennbarkeit Gottes I 29, 171; über den Glauben I 100 (s. Note 37), 114; über Unfehlbarkeit I 110; über Beweiskraft der Wunder I 118 f.; über Glaubensänderung I 132 f.; über Notwendigkeit der Offenbarung I 453 f.; über äußere Kriterien der Offenbarung I 475; über Wunder I 515; über weltl. Kultur III 360; über weltl. Fortschritt III 406 f.; gegen falsche philos. Einstellung in der Theologie III 208 f.
Veränderung in der Welt und ihre Erklärung I 205 ff.
Verfassung der Kirche, nach dem Gedanken Jesu III 71 ff.; Sorge der Apostel für Stellvertreter III 78 f., 89 ff.; Zeugnis des hl. Klemens von Rom III 79 ff.; Stellung der Apostel im weiteren Sinne in der V. der Urkirche III 81, 89 (s. auch Note 5); die Verkünder des Wortes Gottes im Organismus der Urkirche III 89 (s. auch Note 5); der Ausbau der Verfassung III 89 ff.; Hervortreten des monarchischen Charakters bei Paulus III 88 f., 91; beim hl. Ignatius III 91 ff.; Gründe für das Schweigen der Apologeten des 2. Jahrh. über die V. der Kirche III 93 ff.; Verfassung der röm. Kirche im 2. Jahrh. III 95 ff.
Verfolgungen der Kirche im Altertum III 172 ff.; der oriental. Kirche durch den Islam III 190; V. in den ostasischen Missionsgebieten III 192.
Vergeltung in der Religion des A. T. II 77 ff.; individuelle V. II 77 f.; Diesseitsvergeltung II 78 f.; Jenseitsvergeltung II 80; V.-Glaube als Grundlage für die Geschichtsbetrachtung im A. T. II 44 f.
Verheißung des Erlösers im Paradies I 569 f.
Verkehr Gottes mit den Menschen bei den Primärvölkern I 632 ff.
Vermittlung, psycholog. V. der Offenbarung I 431 f.
Vernunft, ihre Befähigung zur religiösen Erkenntnis I 28 ff.; unentbehrlich im religiösen Leben I 93 f.; fordert die Schöpfung aus nichts I 317 ff.; relatives Mißtrauen gegen die V. I 155; Prüfung der Denkgrundlagen I 149 f.; theoret. und prakt. V. bei Kant, ihre Anwendung auf die Sittlichkeit I 276 f.; Autonomie der V. bei den Rationalisten I 423, II 325 f.; Widerlegung I 425 ff.
Versuchungsgeschichte der Stammeltern I 558 ff.; Sinn des Prüfungsgebotes I 559; Bedeutung des Baumes der Erkenntnis I 561 ff.
Vertrauen auf Gott in der Religion des A. T. II 64 f.; Bedeutung des V. für das Wirtschaftsleben III 550.
Viehzucht, ihre erste Entwicklung I 642 f.
Vision als Form der Offenbarung I 433 f., II 17 f.; verschieden vom modernen Hypnotismus I 434.
Visionstheorie I 598; über die Auferstehung Jesu, subjektive II 492 ff.; objektive II 494 f., 515; sie kann die Tatsache des leeren Grabes nicht erklären II 506 ff.; über das Damaskuserlebnis Pauli II 508 ff.; erklärt nicht die Erscheinungen des Herrn nach der Auferstehung

II 511 ff.; nicht die Tatsache des dritten Tages als Auferstehungstag II 513 ff.
Völkerkunde, ihre Aufschlüsse über das Alter des Menschengeschlechtes I 578 ff.; s. Ethnologie.
Völkerrecht, seine gesteigerte Bedeutung in der neuesten Zeit III 567, 571.
Völkerwanderung, segensreicher Einfluß der Kirche in der V. III 285 ff.
Volksbildung in Deutschland und in den romanischen Ländern III 489.
Volkskultur und die Verdienste der Kirche um sie III 384 ff.
Volkskunst und Volkslied, gefördert durch die Kirche III 299.
Volkstum, Begriff III 567 f.; Stellung der Kirche zum V. III 568 f.; Verhältnis von Volkstum und Staat III 570.
Vollkommenheit Gottes I 287 ff., 292; relative V. der Geschöpfe I 291; Jesus das Prinzip aller V. II 431 f.
Voluntarismus in der modernen Philosophie I 64 f.
Vorhersagen auf Grund notwendiger Ursachen I 483.
Vorsehung, göttliche, Begriff I 336; von Vernunft und Naturwissenschaft bestätigt I 336; von religiöser Weltbetrachtung anerkannt I 336 f.; durch Naturordnung nicht unbedingt gebunden I 498 f.; ist unerforschlich in ihrem Wirken III 375; V. und Sünde I 341 f.; und Leiden I 343; in der christl. Geschichtsbetrachtung I 441 f.; Heranziehen der Mittelursachen I 402 f.; des Gesetzes der Sparsamkeit I 403; V.-Glaube im A. T. II 24 f., 44 f.; sein Gegensatz zur Stoa II 46; s. Regierung der Welt.

W.

Wahrhaftigkeit und Glaube I 153 ff.
Wahrheit, Zusammenhang des Wahren und Guten I 75 f.; W. objektiv, nicht subjektiv I 138; Verlangen des Menschengeistes nach Wahrheit I 257, 454 f.; ihre Macht über den Menschen I 257 f.; W.-Streben und W.-Besitz I 119 f.; Streben nach W. sittl. Pflicht des Menschen I 65 f.; ernstes W.-Streben ohne dogmatische Grundlage unmöglich I 150 f.; Verhältnis der W. zur Freiheit III 437 ff.; ihre Allgemeingültigkeit I 258 f., 260 f.; ihre absolute Notwendigkeit I 260 f.; Folgerungen daraus I 261 ff.; W. fordert eine Realität als Grundlage I 262 f.; falsche Auffassung des Rationalismus I 425; ihre Relativität nach dem Modernismus I 479 f.; Nützlichkeit als Maßstab der W. I 76 ff., 476 f.; Widerlegung dieser Ansicht I 477 ff.; W. des Wunders, historische I 516 ff.; philosophische I 506 f.; korrelative I 514 f.; W. der Weissagung, historische I 484 f.; philosophische I 485 ff.; korrelative I 487; Anspruch Jesu, absolute W. zu reden III 103 f.; unfehlbare W. bei den Aposteln III 104 ff.; dagegen nicht bei jedem Gläubigen III 107; die Kirche als Säule und Grundfeste der W. III 107 ff., 314 ff.
Wahrheitserkenntnis im allgemeinen I 30 ff.; ihre Unzulänglichkeit beim Menschen I 41 f.; nur Halt in Gott I 258 f.; Bedeutung des Mysteriums für die W. I 142 f.
Wahrnehmung s. Empfindung.
Wahrsager, Unterschied vom Propheten des A. T. II 123 f.
Wakurafi I 670.
Watutsi I 670.

Weisheit Gottes nach dem A. T. II 30 f.; ihre Auffassung als bewußte Persönlichkeit im A. T. II 30 f.
Weissagung, Begriff und Wesen I 483 f.; nicht Vorhersagen auf Grund notwendiger Ursachen I 483; als Kriterium für die Wahrheit der Offenbarung I 474 f., 481; ihre Beweiskraft von drei Bedingungen abhängig I 484; Zuverlässigkeit ihrer historischen Wahrheit I 484 f.; ihre philosophische Wahrheit I 485 ff.; ihre korrelative Wahrheit I 487; W. der Propheten haben nicht die Geschichte Jesu geschaffen II 262 f.; Mittelpunkt aller prophetischen W. der Messias II 525 ff.; W. Jesu über sein Lebensende und über seine Jünger II 529 f.; über die Zerstörung Jerusalems und das Weltende II 530 ff.; über die Kirche II 535 f.; grundsätzl. Leugnung der W. in der liberal-protestant. Theologie II 263; W. Jesu im Lichte dieser Kritik II 529 f., 531 ff.
Weissagungsbeweis in der liberal-protestant. Theologie II 262; Widerlegung II 262 f.
Wellhausensche Schule über die bibl. Urgeschichte I 643 f.; Widerlegung I 644 f.; Verhältnis zur folkloristisch-mythолog. Schule I 659; sie leugnet den übernatürl. Charakter der alttestamentl. Religion II 3 f.
Welt, ihre Wirklichkeit begründet durch die Vernunft I 40 f.; weggedeutet im Monismus I 306; ihr Verhältnis zu Gott I 320 f.; ihre organische Entwicklung setzt die Schöpfung voraus I 329 f.; ihre Kontingenz I 192 f.; ihr Zweck I 324 ff.; Erhaltung der W. I 327 ff.; Regierung der W. I 335 ff.; s. auch Vorsehung; weltl. Kultur und Christentum III 237 ff.; 251, 278, 356 ff.
Weltanschauung von Bedeutung für den Historiker I 522 ff.; II 193; darf nicht ausschlaggebend sein für die Beurteilung der Geschichtlichkeit eines Ereignisses II 191 ff.
Weltbetrachtung führt zu Gott I 365.
Weltbildungstheorien I 328 ff.
Welterkenntnis und Gotteserkenntnis I 190 f.
Weltflucht, Verhältnis zur weltl. Kultur III 362 f.; s. auch Aszese.
Weltkrieg, seine tiefste Ursache und seine Folgen für Autorität und Sittlichkeit III 430; seine Bedeutung für das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland III 394; W. und Weltversöhnung III 571 ff.
Weltmission Jesu III 19 ff.
Weltordnung, Tatsache I 227 ff.; beweist Weltschöpfer I 318; ihr Verhältnis zur Naturordnung I 498 f.; dieser übergeordnet I 503.
Weltseele I 309 f.
Weltversöhnung und Weltkrieg III 571 ff.; die Bedeutung der Kirche für die W. III 571 ff.
Werden in der Natur ein Geheimnis I 322 f.
Wertgefühle I 64.
Werturteile I 64; sittl. W. absolut und allgemeingültig I 269; W. in der Geschichtswissenschaft I 440 f.
Wiclifitismus III 325.
Wiederkunftsweissagung Jesu II 530 ff.
Wiener Kongreß, seine Bedeutung für die Kulturstellung der Konfessionen in Deutschland III 390 f.

Wille als Kern der Welt I 21; als Weltseele I 234 f.; Primat des W. vor dem Erkennen bei Schopenhauer I 64; W. in der natürl. Gotteserkenntnis I 62 ff.; Einfluß des W. auf das Denken überhaupt I 65 ff.; auf das Erkennen der höchsten Wahrheit insbesondere I 69 ff.; W. beim Glaubensakt I 122; menschl. W. beeinflußt von den Gütern der Erde I 324; Freiheit des W. I 356 ff.; s. auch Freiheit des Willens.
„Wir"-Berichte in der Apostelgeschichte II 222.
Wirkursache, Verhältnis zur Zweckursache I 216; Zusammenarbeiten beider I 231 ff.
Wirtschaftsgüter, ihre richtige Einordnung in die Wirtschaftsordnung III 540 f., 546 f.; die Quelle des Wertes der W. III 541 f.; ihr nächster Zweck III 540.
Wirtschaftsleben, seine ersten Entwicklungsstufen I 635 ff.; bei den Urvölkern der bibl. Urzeit entsprechend I 640 ff.; W. und Kirche III 533 ff.; Individualismus im W. der Neuzeit III 535 f., 543; Sozialismus im W. III 537 f., 543 f.; christl. Solidarismus im W. III 538 ff.; W. und Sittengesetz III 545 ff.; Bedeutung sozialer Tugenden für das W. III 548 ff.; Bedeutung der Religion für das W. III 550 f.
Wissenschaft, Begriff der W. verschieden I 29 f.; keine voraussetzungslose W. III 492; unbedingt nötigende Evidenz nicht erforderlich I 58 f.; Einzelwissenschaft und Philosophie I 189 f.; ihre Unmöglichkeit beim subjektiven Idealismus I 31 f.; W. und Gott I 263 ff.; Harmonie zwischen W. und Offenbarung I 388 f.; Entwicklung der profanen W. im Vergleich zur Entwicklung der kirchl. Lehre III 209 f.; grundsätzl. Stellung der Kirche zur W. III 278 ff.; ihre Stellung zur W. im Altertum III 280; im frühen Mittelalter III 282 f.; in der Blütezeit des Mittelalters III 284 ff.; zur Zeit des Humanismus III 287 ff.; W. mit kirchl. Leben vereinbar III 290, 406 f.; 482 ff.; das Aufblühen der W. unter dem Einfluß der Kirche III 484 ff.; Schwierigkeiten zwischen W. und Kirche auf Grenzgebieten III 293 ff., 407 ff.; der Schein des Irrtums mit dem Fortschritt der W. verbunden III 408 f.; Anpassungsfähigkeit der Kirche an den Fortschritt der W. III 409 ff.
Wohlfahrt der Menschen nicht Sittlichkeitsprinzip I 281 f., III 465 f.
Wohltätigkeit s. Nächstenliebe.
Worte Jesu, die Genauigkeit ihrer ältesten mündl. Überlieferung II 246 ff.; begünstigt durch den rabbinischen Schulbetrieb II 246 f.; durch die klare Ausdrucksweise Jesu II 247 f.; durch ihre frühzeitige Aufzeichnung II 248 f.; ihre schriftliche Aufzeichnung II 248 ff.; in aramäischer Sprache II 248; Reichtum der W. J. im Johannesevangelium II 260 f.; deren geschichtl. Wert II 303 f.; Bedeutung seines ersten Wortes für den Beweis seiner Gottheit II 413 ff.; Leben Jesu als Kriterium für die Wahrheit seiner W. II 464 ff.; ihre erhabene und einfache Form II 556 ff.; Lückenhaftigkeit der überlieferten W. J. und die Überhebung ihrer mod. krit. Beurteiler III 24 f.
Wunder, Begriff I 489 f.; absolutes W. I 489 ff.; seine wesentl. Momente I 490 ff.; natürl. Voraussetzungen nicht ausgeschlossen I 492; relatives W. I 492 ff.; unmotivierte Störung des Naturlaufs

ausgeschlossen I 493; Zweck der W. I 493 f.; Nebenzweck I 514; kann nicht experimentell bewiesen werden I 494; Erkennbarkeit I 506 ff.; umfassende Kenntnis aller Naturkräfte nicht erforderlich I 507 f.; trotz Hypnose und Suggestion möglich I 508 ff.; Beweiskraft des W. I 514 ff.; seine Konstatierbarkeit als historisches Ereignis I 516 ff.; Einfluß der Weltanschauung in der Tatsachenfrage I 522 ff.; Einwände Humes gegen die Konstatierbarkeit des W. I 526; Widerlegung dieser Einwände I 526 ff.; Konstatierbarkeit zeitgenössischer W. I 528 ff.; Gegner des W. I 495 ff.; Leugnung des W. nach dem Deismus I 423; W. nur vom theistischen Standpunkt sinnvoll I 495; auch möglich nach dem Kritizismus Kants I 496 f.; Naturwunder als Analogie des W. I 497; Einfügung des W. in die Naturordnung I 497 f.; das W. gegen die Natur I 499 f.; seine Möglichkeit I 498 f.; seine Angemessenheit I 499 f.; beweist die absolute Freiheit des Schöpfers I 501; verstößt nicht gegen die Konstanz der Naturgesetze I 501 ff., III 490 f.; kann durch das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht widerlegt werden I 504 f.; W. nicht erklärbar durch das Unterbewußtsein I 510; nicht durch die transzendentale Photographie I 511; W. wesentl. verschieden vom Scheinwunder I 511 f.; W. als Kriterium für die Wahrheit der Offenbarung I 474 f., 481, 514 f.; W., biblische I 513; ihre didaktische Bedeutung I 513 f.; keine Lehrdichtungen II 263 f.; nicht erklärbar durch Umdeutung natürl. Vorgänge II 264 f.; nicht aus der Geschichte Jesu zu entfernen II 266; Wesensbestandteil des Christentums I 515; Geschichtlichkeit der W. nach dem Johannesevang. III 300 f.; Geschichtlichkeit unabhängig von Weltanschauung II 191 f.; Zahl und Mannigfaltigkeit der W. Jesu II 466 f.; Glaubensforderung Jesu bei seinem W.-Wirken II 470 ff.; historische Wahrheit der W. Jesu II 472 ff.; angebl. religionsgeschichtl. Parallelen II 478 ff.; kritische Einwände gegen die W.-Berichte der Evang. III 483 ff.; enger Zusammenhang der W. Jesu mit seiner Messianität und Lehre II 472 ff.; W. Jesu keine Schauwunder II 477 f., 487 f.; haben keinen rein symbolischen Charakter II 485 f.; ihr wahrer Charakter II 467 ff., 486 ff.; Beweiskraft der W. Jesu II 489 f.; W. des hl. Bernhard I 525 f.; W. von Lourdes I 529; W. von Oôstaker I 530; W. und Geschichtsschreibung I 518 ff.; Vatikanum über W. I 515.

Wundergeschichten, jüdische II 481 ff.

Wunderglaube, kritisch gesinnter I 488; W. Bedürfnis für den religiösen Menschen I 489.

Wunderscheu in der Aufklärung I 23; moderne I 23, 481 ff., II 467 f.; ihre Gründe I 488.

Wundersucht im Mittelalter I 488 f.; W. oft sittl. Schwäche I 515.

Wurunyerri, südostaustral. Volksstamm I 662.

Z.

Zauberei, verboten im A. T. II 101 f.; s. auch Magismus.

Zaubertheorie I 614 f.

Zelle I 240; Ursprung I 241; ein Geheimnis der Natur I 249 f.

Zephyrinus und die Frage der Unfehlbarkeit III 134.

Ziel, Begriffserklärung I 217.

Zielstrebigkeit in der Welt I 215 f., 221 ff., 225; innere und äußere Z.

I 216; Erklärung I 217, 221 f.; Z. im Menschen I 225; im Tier I 226; im Organismus I 226, 230 f.; beweist das Dasein Gottes I 229 ff.; schließt mechanische Naturbetrachtung nicht aus I 231 ff.; Z. in der Religion des A. T. II 113 ff.; Verhältnis der Z. zur Ursächlichkeit I 227.
Zitierung, stillschweigende in der Bibel II 136 f.
Zinsverbot der Kirche im Mittelalter III 273.
Zufall, keine Erklärung der Zielstrebigkeit I 222 f., 230; erklärt nicht den Organismus I 243 ff.; Z. im Darwinismus I 331.
Zukunftsverkündigung durch die Propheten des A. T. II 129.
Zweck, Begriffserklärung I 217; Z. der Welt I 32 ff.; Z. des Staates III 555 f.
Zweckmäßigkeit im Darwinismus I 331; s. Zielstrebigkeit.
Zweckwidrigkeiten ohne Einfluß auf den monolog. und den teleolog. Gottesbeweis I 236; Beurteilung der Z. I 236 ff.; Gegensätze aus der Über- und Unterordnung I 237; enger menschl. Gesichtskreis bei der Beurteilung der Z. I 238 f.
Zweckursache, Verhältnis zur Wirkursache I 216; Zusammenarbeiten beider I 231 ff.
Zweifel s. Skeptizismus.
Zweiquellentheorie in der synoptischen Frage II 231 ff.; Lösung mancher Schwierigkeiten bei ihrer Anwendung II 232 ff., 237; ungelöste Fragen II 236 f.; Schwierigkeiten II 237 ff.
Zweiseitentheorie, objektive und subjektive I 186, 310.

TU
ADESTO

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01252 5442